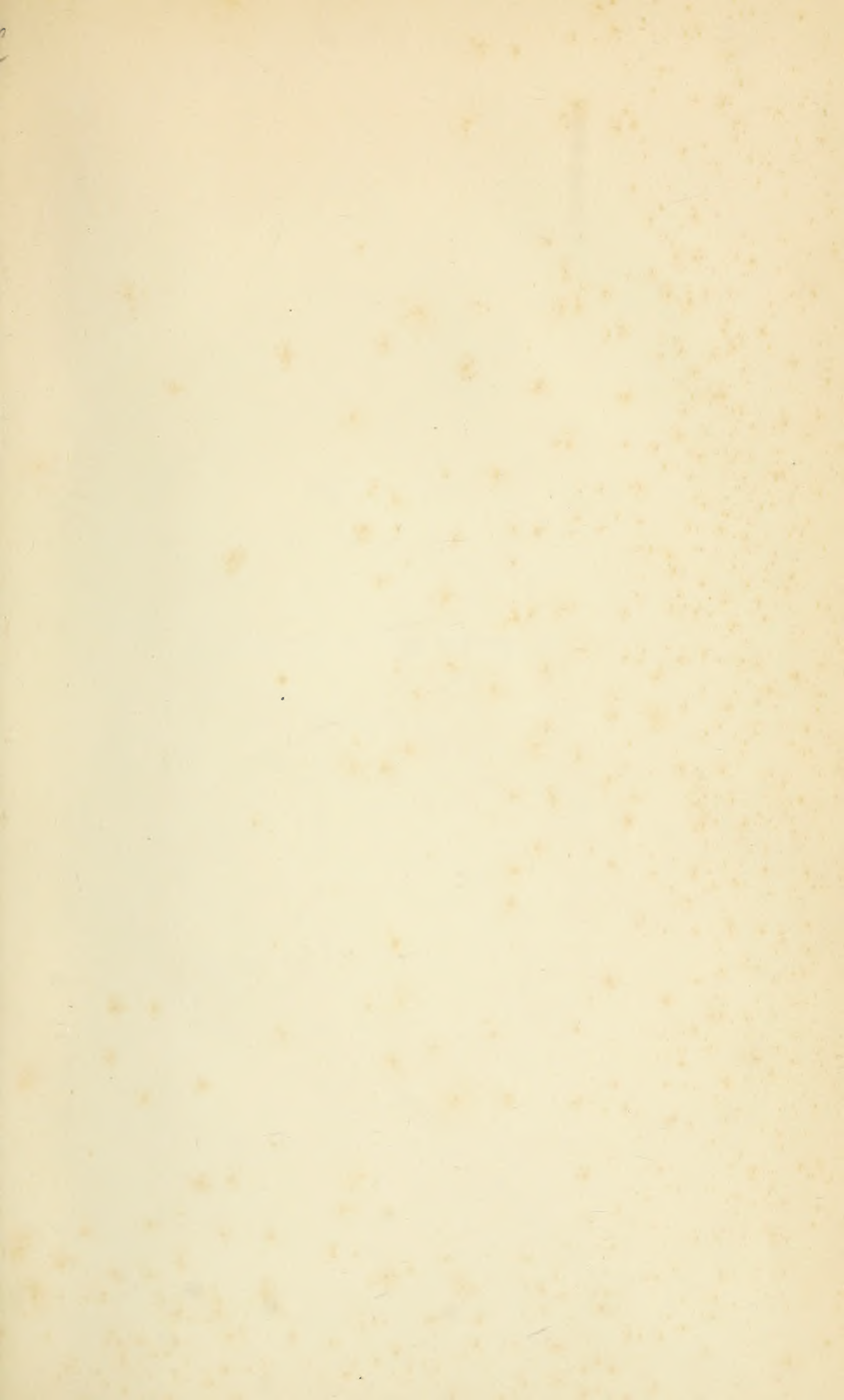




ARISTOTE

Éthique à Nicomaque

LIVRE II

ARISTOTE

ÉTHIQUE À NICOMAQUE

LIVRE II

TRADUCTION DE

P. D'HÉROUVILLE et H. VERNE

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES PAR

P. D'HÉROUVILLE

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1910

AVANT-PROPOS

Un traducteur très estimé de l'*Éthique à Nicomaque*, Peters [1], observait jadis qu'un ouvrage aussi connu ne demandait pas de préface. Si cette remarque était vraie en 1881, combien l'est-elle plus en 1910, puisque, depuis lors, ont paru tant de travaux récents, d'éditions, de traductions, de commentaires.

Peut-être, toutefois, n'est-il pas inutile de souligner ici l'importance particulière du livre II.

Le problème du bonheur est, sans doute, la question fondamentale de l'*Éthique* : posé dès le début du livre I, il n'est pleinement résolu qu'au Xe. Il est vrai encore que, pour Aristote, le souverain bien consiste dans la contemplation, que la σοφία est supérieure à l'action, par conséquent à la vertu morale elle-même. Mais la perfection consiste pratiquement, pour l'homme, en une certaine combinaison de « vertu intellectuelle » et de vertu morale ; et, en fait, c'est la vertu morale qui occupe la plus grande partie de l'*Éthique*. N'est-ce pas même en raison de ses rapports étroits avec elle que l'amitié trouve place aux livres VIII et IX ?

Avant de descendre aux applications particulières et de parler des vertus en détail, Aristote traite, au livre II, de la vertu en général. Ce livre est donc comme la clef indispensable pour pénétrer plus avant dans l'*Éthique*. Il contient, en outre, la fameuse théorie du milieu de la vertu. Comme cette thèse, longtemps acceptée pour indiscutable, est parfois, de nos jours, assez vivement attaquée, il a paru bon

1. F. H. Peters, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London, 1881.

d'en donner, dans l'introduction, un exposé rapide avec quelques références aux auteurs anciens, aux Scolastiques et aux commentateurs modernes, mais en se bornant toutefois à de brèves indications.

L'authenticité de l'*Éthique* est une question complexe et controversée. Aussi n'a-t-il pas semblé non plus hors de propos d'en dire un mot au sujet du livre II.

Le texte suivi pour la traduction est celui de F. Susemihl, revu par O. Apelt (Leipzig, Teubner, 1903). On s'est parfois inspiré, pour l'interprétation, de J. E. C. Welldon : *Nicomachean Ethics*, London, Macmillan, 4th ed., 1906.

Sans souci de l'élégance, on s'est efforcé de traduire littéralement ; les additions nécessaires ont été mises entre crochets.

A moins d'indication contraire, les citations d'Aristote sont faites d'après la *bibliotheca Teubneriana*, c'est-à-dire les éditions de V. Rose pour les *Fragments* (1886), de W. Christ pour la *Métaphysique* (1906), de O. Immisch pour la *Politique* (1909), et aussi les éditions de Susemihl pour la *Grande Morale* (1883) et pour l'*Éthique* d'Eudème (1884).

INTRODUCTION

I

Authenticité.

L'authenticité de l'*Éthique* ! Voilà un problème qui a donné lieu à des solutions bien diverses, dans le détail desquelles on n'entrera point ici. Sans doute, on ne prétend plus guère enlever à Aristote les dix livres à la fois, comme Cicéron inclinait à le faire [1], mais livre par livre, parfois chapitre par chapitre, on lui en soustrait une bonne partie.

On sait comment Grant [2], par exemple, attribuait à Eudème les livres V, VI, VII. Pour ce qui concerne le livre VI, sa thèse a été réfutée récemment par M. Greenwood [3] qui, reprenant un à un ses arguments, entend bien prouver que ce livre est réellement l'œuvre d'Aristote.

1. Cf. *De Finib.*, V, 5, 12. Comme le remarque Susemihl (*Eth. Eud.*, p. XVIII) après Madvig (*M. Tullii Ciceronis de Finibus bonorum et malorum, excursus* VII, p. 843, 3e éd., 1876), Cicéron ne fut probablement pas l'auteur de cette opinion. Hirzel pense qu'il l'emprunta à Antiochus d'Ascalon (*Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, Leipzig, 1882, p. 718). Dans la vie d'Eudoxe, Diogène Laërce, citant un passage du livre X de l'*Ethique*, c. 2, l'attribue aussi à Nicomaque : φησὶ... Νικόμαχος ὁ 'Αριστοτέλους... (liv. VIII, c. 88). — Voir aussi Thiaucourt : *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron*, Paris, 1885, p. 111 et 112.

2. Sir Alexander Grant : *The Ethics illustrated with essays and notes*, 4th edition, London, 1885.

3. L. H. G. Greenwood : *Aristotle, Nicomachean Ethics, book six*, Cambridge, 1909, p. 6 à 20.

Susemihl [1] adoptait une opinion moyenne. Reconnaissant Aristote pour l'auteur de l'ensemble, il admettait nombre d'interpolations dues à des Péripatéticiens postérieurs [2].

Mais, pour nous borner à la question qui nous occupe présentement, la situation du livre II est meilleure. Il est accepté comme l'un des plus incontestablement aristotéliciens ; on le prend même pour terme de comparaison afin de juger si tel autre livre douteux est, oui ou non, authentique [3].

Tous les commentateurs cependant ne l'ont pas laissé intact. Susemihl [4], après Eucken, paraît suspecter une partie notable du chapitre 2 (1103. b, 26 — 1104. a, 26), ainsi que deux phrases, l'une au début du chapitre 3 (1105. a, 14-16), l'autre au milieu du chapitre 5 (1106. a, 24-26). Apelt ne fait pas mention des doutes soulevés contre les deux derniers passages, mais il signale, comme Susemihl, que le chapitre 7 a été condamné par Eucken. Dans un article du *Journal of Philology* [5], Monro a exposé les raisons qui pourraient faire considérer le chapitre 7 comme une interpolation eudémienne.

II

Le juste milieu.

La théorie du juste milieu qui est exposée *ex professo* au livre II, tient une grande place dans l'*Éthique*. Souvent même on l'a regardée comme un des traits les plus

1. Cf. *Eth. Nic.* (ed. 1887), p. XI, XII.

2. Eudème ou autres. — Ainsi, après Fischer, Susemihl nie l'authenticité du chapitre 1 du livre VI. Sur ce dernier point, il a été indirectement réfuté par Greenwood, p. 8.

3. Cf. Greenwood, p. 8.

4. *Eth. Nic.* (ed. 1887), p. 26, 30, 33, 36. Susemihl-Apelt, p. 26, 36.

5. VI, p. 185, sq., 1876.

caractéristiques de la morale péripatéticienne. Aristote, en effet, aime à rappeler cette idée qu'on retrouve dans des ouvrages bien divers : c'est ainsi qu'il y revient dans sa *Rhétorique*[1] et que le même principe semble déterminer ses préférences politiques[2].

Longtemps on a reconnu presque unanimement la justesse de cette théorie, conforme à l'idéal grec, comme à la raison universelle[3]. La Scolastique l'adopta, et quand saint Thomas énonce l'axiome : *Virtus moralis in medio consistit*, c'est à la philosophie du Lycée qu'il l'emprunte.

Aristote a dit : « La vertu est un état moral délibéré qui consiste en un certain milieu par rapport à nous[4]. »

1. *Rhet.*, liv. II, c. 14, 1390. a, b. Cf. Cope-Sandys : *The Rhetoric of Aristotle*, Cambridge, 1877, t. II, p. 158, 159.

2. C'est ainsi que M. A. Croiset (*Histoire de la Littérature Grecque*, t. IV, Paris, 1895, p. 725) explique la préférence manifestée par Aristote, dans la *Politique*, pour une forme de gouvernement « dont les éléments sont... combinés de manière à éviter tout excès : car *la théorie du juste milieu* régit sa politique comme sa morale. » Il est vrai que, dans l'*Ethique*, liv. VIII, c. 12, 1160. a, 35, Aristote dit que le meilleur gouvernement est la monarchie : βελτίστη... ἡ βασιλεία, mais ce n'est pas là qu'il faut chercher le dernier mot de sa pensée. On trouverait peut-être les éléments d'une explication, sinon d'une conciliation, de ces jugements divers d'Aristote, dans Mahaffy : *A history of classical Greek Literature*, 4th edition, London, 1904, vol. II, part II, p. 208.

Dans son récent ouvrage, *Les Démocraties antiques* (Paris, 1909), M. A. Croiset signale encore (p. 331) la préférence d'Aristote pour le milieu en toutes choses. Mais le philosophe y est apprécié avec moins de sympathie. Voir d'ailleurs la critique de ce livre par M. P. Lasserre : *M. Alfred Croiset historien de la Démocratie athénienne*, Paris, 1909.

3. Il faut voir, en effet, dans cette thèse d'Aristote, plus et mieux que le simple μηδὲν ἄγαν des poètes gnomiques. Théognis de Mégare avait dit, il est vrai : « en tout le milieu est le meilleur », πάντων μέσ' ἄριστα (v. 335; cf. Hiller : *Anthologia lyrica*, Leipzig, 1890) mais il n'y a là qu'un conseil pratique, une remarque d'expérience. Aristote, presque dans les mêmes termes, énonce une vérité certaine, applicable partout et toujours ; il montre l'exactitude philosophique d'un principe communément admis.

4. ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς (*Eth. Nic.*, liv. II, c. 6, 1106. b, 36).

Cette définition est-elle originale ? — Oui, en un sens, et puisqu'on ne saurait dire qu'il l'ait reçue toute faite de Platon ou de quelqu'un de ses devanciers. Pourtant, un esprit aussi pénétrant ne pouvait-il pas la voir en germe dans l'enseignement de son maître ?

Pour Platon, la vertu est une harmonie [1] et le sage, un musicien [2]. Mais quoi de plus précis qu'une harmonie ? Quelles règles sont plus rigoureuses que les siennes ? Dans cette combinaison si complexe de vibrations qui la produisent, le moindre écart peut être funeste... c'est la cacophonie. De son côté, Aristote, pour exprimer ce bon goût, ce tact exquis qui fait garder, dans les choses morales, la juste mesure, emploie un adverbe musical lui aussi, ἐμμελῶς [3]. Il va plus loin ; il précise la brillante métaphore de Platon : la vertu, comme l'harmonie, consistera dans un certain milieu, dans une mesure exacte, dans une juste proportion, dans un point indivisible de perfection. C'est ainsi que l'entendra saint Thomas [4] : *medium = æqualitas = conformitas*, conformité de l'action aux règles tracées par la raison. Un curieux exemple, cité par Cicéron dans le *De Officiis* [5],

1. ... ὡς ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται (*Rép.*, liv. IV, 431. E).

2. *Rép.*, liv. IX, 591. D. ἐάνπερ μέλλῃ τῇ ἀληθείᾳ μουσικὸς εἶναι. — Cf. *Rép.*, liv. IV, 443. D. — Voir Jowett et Campbell : *Plato's Republic*, Oxford, 1894, t. I, p. 438 et 206. — Il est vrai que μουσικός a souvent, en grec, un sens plus large que *musicien* en français (cf. van Leeuwen : *Aristophanis Equites*, Leyde, 1900, p. 39) mais rien n'empèche de le prendre ici dans un sens plus restreint ; d'ailleurs cette généralisation de μουσικός, chez les Grecs, est très significative (Cf. Platon, *Protag.*, 326. B). — Comparer Platon, *Phed.*, 61. A, où la philosophie est présentée comme une sorte de « musique » supérieure : ὡς φιλοσοφίας... οὔσης μεγίστης μουσικῆς.

3. *Eth. Nic.*, liv. IV, c. 4, 1122. a, 36.

4. *S. th.*, 1a 2ae, q. 64, art. 1.

5. I, 19, 63. Le mot même s'y trouve : « *media* laus justitiae ». D'ailleurs Cicéron attribue à l'ancienne Académie la théorie du juste milieu (*Acad. prior.*, II, 44, 135). Il s'en explique : *De fin.* V, 3, 7. Reid remarque, à ce propos : « The theory of the mean is

montre que la théorie de Platon n'était pas loin de celle d'Aristote.

Faudrait-il remonter plus haut encore et voir dans les doctrines pythagoriciennes [1] sur l'harmonie des nombres, l'origine de cette idée? Aristote nous inviterait presque à le croire, puisqu'il fait allusion aux Pythagoriciens, et cite une de leurs sentences [2], précisément à propos de la théorie du juste milieu...

Quoi qu'il en soit des sources où Aristote a pu prendre cette thèse, c'est le sens qu'il lui donne que nous devons tenter de déterminer. Rappelons seulement, en passant, combien on s'est universellement accordé à dire : *in medio virtus* ; et remarquons déjà que c'est fort mal comprendre ce vieil adage que d'y voir la médiocrité morale érigée en principe. C'est, par exemple, calomnier Horace que de l'accuser de platitude et de bourgeoise vulgarité, pour ce seul fait qu'il énonce ces vérités de bon sens :

Est modus in rebus ; sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere rectum[3],

distinctively Peripatetic, but the doctrine of the πέρας in Plato's Philebus resembles it in some respects » (*M. Tulli Ciceronis Academica*, London, 1885, p. 335). Voir aussi Apulée : *De dogmate Platonis,* II : « et *medietates* easdemque virtutes ac summitates vocat ».

On trouverait du moins dans Platon mainte expression qui fait pressentir la théorie du juste milieu, par exemple μέσον... τέμνειν ἀεί (*Lois,* liv. VII, 793. A), etc.

1. Ainsi, pour Pythagore, amour et amitié = 8, comme équivalant à l'harmonie qui trouve, dans l'octave, sa plus parfaite expression. (Cf. Gomperz : *Les penseurs de la Grèce,* trad. Reymond, Lausanne, 1904, t. I, p. 116).

2. Un pentamètre d'un poète inconnu, qui est cité dans *Eth.*, liv. II, c. 5 (1106. b, 35). Sur la vertu ramenée par les Pythagoriciens au nombre et à l'harmonie, cf. Ritter et Preller : *Historia philosophiæ Græcæ,* Gotha, 1898, p. 73, 74. — L'exagération de cette théorie pythagoricienne est combattue dans la *Grande Morale*, liv. I, c. 1, 1182. a, 11.

3. *Satires*, I, I, 106, 107.

et encore :

Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum[1],

que Molière traduisait très bien :

La parfaite raison fuit toute extrémité
Et veut que l'on soit sage avec sobriété[2].

On pourrait multiplier les exemples et emprunter des arguments aux auteurs profanes les plus divers, aux anciens ou aux modernes, à Plutarque, Térence ou La Bruyère, comme à Pascal, Tacite ou Cicéron, et à bien d'autres encore ; à des Pères de l'Eglise dont Grégoire de Valencia[3] a recueilli quelques témoignages ; à la sainte Ecriture enfin, car, outre plusieurs textes de l'Ancien Testament[4], on apporte souvent, en faveur de la thèse du juste milieu, ces mots de saint Paul dans l'épître aux Romains (XII, 3) : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*[5].

*
* *

La vertu, la vertu morale, est donc, pour Aristote, une habitude, grâce à laquelle on agit d'accord avec la raison ; mais cet accord ne s'obtient qu'en un point indivisible. Manque-t-on ce but précis, on tombe infailliblement dans quelque vice, et l'on peut dire en général que la vertu consiste dans un certain milieu entre deux vices opposés.

1. *Épîtres*, I, XVIII, 9.
2. *Misanthrope*, acte I, sc. 1.
3. *Comment. in Summ. theol. D. Thomæ*, t. II, disp. V, *De Virtutibus*, q. 7 (Lyon, 1603) ; il cite saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Isidore. Voir encore saint Augustin : *De diversis quæstionibus LXXXIII liber unus*, c. XXXI (Migne, *Pat. lat.*, t. XL).
4. Indiqués aussi par Valencia, *loc. cit.*, (Deuter. V. — Prov. IV. — Isa. XXX).
5. Saint Thomas cite aussi, à ce propos, ces autres paroles de saint Paul : *Rationabile obsequium vestrum* (Rom. XII, 1).

On voit déjà qu'il ne s'agit en aucune façon de médiocrité dans l'intensité de l'acte vertueux, et que ces mots *in mediocritate consistens*, s'ils ont été ainsi interprétés, ont donné lieu à un malentendu qu'une étude plus approfondie du philosophe grec suffirait, ce semble, à dissiper.

Aristote, esthète, ami de la poésie et des arts [1], n'en est pas moins positif dans sa méthode. Il part donc des faits. Or, comme, dans l'ordre physique, l'expérimentation est plus facile et que, d'ailleurs. le philosophe étend sa définition de la vertu à toute sorte d'ἀρετή, d'excellence, c'est à l'ordre physique qu'il l'appliquera d'abord [2], quitte à voir ensuite si elle se vérifie aussi bien dans l'ordre psychologique et moral. Avant tout, il distingue le milieu absolu et le milieu relatif. « J'appelle milieu absolu [3] celui qui s'écarte également des deux extrêmes ; il est un et le même pour tous [4] ; quant au milieu relatif à nous, c'est celui qui n'est ni trop ni trop peu ; celui-là n'est pas unique, ni le même pour tous. Par exemple, si dix est beaucoup et si deux est peu, on prend six comme milieu absolu ; en effet, il s'écarte également des deux extrémités. C'est un milieu selon la proportion

1. A peine est-il besoin de le rappeler, celui qu'on a plaisamment nommé « le premier en date des critiques français », ne s'intéressait pas moins aux lettres qu'aux sciences et à la philosophie. Théoricien de l'éloquence et de la poésie, il était lui-même poète, et Cicéron, qui loue ses aptitudes oratoires (*De Off.*, I, 1, 4), vante son style en maint endroit. Cf. *Acad. prior.*, II, 38, 119 : « *Veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles* ». (Cf. Reid, p. 316 et L. Laurand : *De M. Tullii Ciceronis operibus rhetoricis,* Paris, 1907, p. 32 à 39).

2. Il est fidèle à son principe : ἀρκτέον ..ἀπὸ τῶν γνωρίμων (*Eth. Nic.*, liv. I, c. 2, 1095. b, 2).

3. τοῦ πράγματος (μέσον), milieu objectif opposé à πρὸς ἡμᾶς (1106. a, 29 et 31). Grant, à ce propos, rappelle le chapitre XIV de l'épître de saint Paul aux Romains.

4. Cf. Suarez : *De Virtut.*, disp. III, sect. 6, nº 6 (éd. Vivès, t. IV, p. 490).

arithmétique [1]. Mais le milieu relatif à nous ne doit pas être pris de cette manière. Car si, pour quelqu'un, manger dix mines [2] est beaucoup et si en manger deux est peu, le maître de gymnase ne prescrira pas pour cela six mines ; peut-être en effet, est-ce trop ou trop peu pour le consommateur ; pour Milon [3], ce serait peu, pour le débutant dans la gymnastique, ce serait beaucoup. De même pour la course et la lutte. Ainsi tout homme avisé fuit l'excès et le défaut, cherche le milieu et le choisit, non le milieu absolu, mais le milieu relatif à nous [4]. »

Il en va de même, ajoute Aristote, dans l'ordre artistique. Aussi, en parlant des chefs-d'œuvre [5], on dit souvent que l'on n'y saurait rien retrancher, ni rien ajouter. Voici donc la thèse vérifiée par plusieurs expériences. Mais le sera-t-elle aussi bien dans l'ordre moral ?

« — La vertu concerne les émotions et les actions qui comportent excès, défaut et juste milieu. Ainsi la crainte, le courage, le désir, la colère, la pitié, et, en général, le plaisir et la peine, admettent le plus et le moins, blâmables l'un et l'autre ; lorsque ces émotions

1. Κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν (1106. a, 35).

2. Dans le système euboïque, introduit à Athènes par Solon, la mine valait 432 grammes.

3. « *Milo de quo narratur quod solebat comedere bovem integrum* » (Silvester Maurus, *Comment. in Arist.*, *in loco*).

4. *Eth. Nic.*, liv. II, c. 5, 1106. a, 29 suiv. et 1106. b.

5. La Bruyère écrira : « Il y a dans l'art un point de perfection comme de bonté ou de maturité dans la nature... celui qui aime en deçà ou au delà a le goût défectueux. » (*Caractères*, c. I, nº 10). Descartes s'exprime d'une façon analogue sur la proportion qu'exige la beauté (lettre XXXI ; citée par J. Girard dans ses *Etudes sur l'éloquence attique*, p. 73). Taine va plus loin et applique la même théorie à l'évolution des lettres et des arts. Pour lui, il y a un moment précis qui, entre tous, est favorable à la production des chefs-d'œuvre : « Le peintre (Raphaël) a cette fortune unique de se trouver entre... Pérugin et Jules Romain. Dans tout développement, il y a *un moment parfait et un seul ;* Raphaël s'en est approprié un, comme Phidias, Platon et Sophocle. » (*Voyage en Italie,* t. II, p. 197).

se produisent quand il faut, en des occasions légitimes, envers l'objet voulu, pour un bon motif et de la manière qui convient, c'est le milieu et la perfection, caractéristique de la vertu. De même pour les actions, il y a excès, défaut et juste milieu [1]. » Cela posé, Aristote peut conclure : « C'est donc en un certain milieu que consiste la vertu, puisqu'elle vise le milieu [2]. »

Toute cette doctrine est exposée dans le chapitre cinquième du livre second, et elle prépare la définition célèbre qui commence le chapitre suivant : « La vertu est donc un état moral délibéré qui consiste en un certain milieu par rapport à nous, milieu déterminé par la raison et tel qu'un homme prudent le déterminerait. Elle est un milieu entre deux vices [3]... »

Mais Aristote entend bien ne pas rester dans la pure théorie. Il a écrit au chapitre second : « La présente étude n'est pas purement spéculative comme les autres [4] (car l'objet de notre recherche n'est pas de savoir ce qu'est la vertu, mais de devenir vertueux, puisque, sans cela, cette étude ne servirait à rien) [5]. » Aussi fait-il l'application de sa thèse générale aux cas particuliers. C'est ainsi que le courage est le milieu entre la témérité et la lâcheté ; la tempérance, entre la licence et l'insensibilité [6] ; la libéralité, entre la prodigalité et l'avarice, etc. Ces applications pratiques, sommairement indiquées au livre II, seront étudiées plus en détail lorsque, dans les

1. *Eth. Nic.*, liv. II, c. 5, 1106. b, 16 suiv.

2. *Id.*, liv. II, c. 6, 1106. b, 36 ; 1107. a, 1, 2.

3. *Id.*, liv. II, c. 6.

4. Cette distinction revient au liv. VI, c. 8, 1141. b, 18 suiv. Un homme sait, par exemple, que les aliments légers sont sains, mais il ignore quels sont ces aliments ; un autre sait seulement que la volaille (τὰ ὀρνίθεια) est un aliment léger. Le second, plus que le premier, serait à même de soigner un malade.

5. *Id.*, liv. II, c. 2, 1103. b, 26, sq.

6. L'*insensibilitas* est aussi condamnée par saint Thomas ; cf. *S. th.*, 2a 2ae, q. 142, art. 1, et encore *Cont. Gent.*, liv. III, c. CXXXVI, 4.

livres suivants, le philosophe traitera à part de chaque vertu [1]. Ce n'est pas d'ailleurs aux seules vertus morales qu'il étend sa théorie, mais aussi aux vertus intellectuelles. Ainsi feront encore, après lui, saint Thomas et l'École.

Cette théorie du juste milieu que plusieurs Pères ont touchée en passant, les Scolastiques l'ont admise et longuement exposée ; pour s'en convaincre, qu'on se rappelle brièvement ce qu'en pense saint Thomas. Assurément cette question l'intéresse, car il la traite souvent *ex professo* et, souvent aussi, il la fait incidemment revenir [2].

Comme Aristote, il admet que la vertu, sans être une passion, établit un milieu dans les passions, c'est-à-dire y introduit de l'ordre [3]. Elle se rapporte donc aux passions d'abord. Il en est une aussi qui regarde les actions, et cette vertu, Aristote l'avait déjà dit, c'est la justice [4].

Il n'entre point dans le cadre de cette brève étude d'exposer la doctrine du saint Docteur à propos des vertus théologales, et de dire comment, leur refusant un milieu « *per se* », puisque Dieu, leur mesure, est infini [5], il leur en accorde un « *per accidens* », c'est-à-dire par rapport à nous, relativement à la raison et à la volonté humaines. Laissons aussi de côté le cas des « vertus

1. Par exemple, liv. III, c. 11 (1116. a.) pour le courage ; liv. IV, c. 6, 7 (1123. a et b.) pour la magnificence et la magnanimité, etc.

2. Voir *S. th.*, 1^a 2^{ae} q. 59, 64, 66 ; 2^a 2^{ae} q. 17, 61, 92, 104, 107. — *Comment. in Aristot. Eth.*, lib. II, lect. II, VI, VII. — *Quæst. disput.*, *De virtut. in comm.*, art. XIII, — *Cont. Gent.*, lib. III, c. CXXXVI, 4, etc.

3. *S. th.*, 1^a 2^{ae}, q. 59, art. 5.

4. Sur la justice, voir tout le livre V de l'*Ethique à Nicomaque*.

5. On sait la belle expression de saint Bernard : « *Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.* » (*De dilig. Deo*, I, 1). D'ailleurs, il écrit à Gui, abbé de Trois-Fontaines : « *contristatum te esse laudamus, sed si non nimis.* » (Epist. LXIX). Cf. Migne, *Pat. lat.*, t. CLXXXII.

intellectuelles » qui, d'après saint Thomas [1] et Aristote [2], consistent bien réellement dans un juste milieu.

Les deux philosophes distinguent le milieu relatif du milieu arithmétique [3]. Pour atteindre le milieu relatif, c'est dans les circonstances qu'il faut chercher le point de perfection propre à telle action particulière, afin de la poser « *ubi oportet et quando oportet et propter quod oportet* » [4]. Saint Thomas applique cette doctrine générale à plusieurs cas concrets : religion, mortification, magnanimité, etc. Il faut pourtant excepter la justice où le *medium rationis* se confond avec le *medium rei*. La raison en est bien simple : la justice tend à établir l'égalité [5]. Or, comme le dit Aristote au livre X de la Métaphysique, ce qui est égal est réellement moyen entre le plus et le moins [6]. Aussi le milieu de la justice est *per se* le même pour tous [7] ; celui des autres vertus varie d'après les individus [8].

Mais, dira-t-on, la justice entre dans toutes les vertus, et c'est une sorte de proverbe que « *Justitia in se virtutes*

1. *S. th.*, 1ª 2ªᵉ, q. 64, art. 3.

2. Cf. *Eth. Nic.*, liv. VI. Voir Greenwood, introd., p. 21 à 85.

3. On se rappelle les exemples apportés par Aristote (*Eth.*, liv. II, c. 5). Entre 10 et 2, 6 est le milieu absolu ou arithmétique. Mais six livres de nourriture ne seront pas nécessairement pour tous la juste mesure, par le seul fait que dix seraient trop, et deux, trop peu.

4. *S. th.*, 1ª 2ªᵉ q. 64, art. 1.

5. Cf. *Eth. Nic.*, liv. V, c. 6 : τὸ δίκαιον ἴσον (1131. a, 13).

6. Voir saint Thomas, *S. th.*, 2ª 2ªᵉ q. 58, art. 10. — *Comment. in Aristotel. Eth.*, liv. V, lect. IV, V. — Aristote dit aussi (*Eth. Nic.*, liv. II, c. 5, 1106. a, 28, 29) : τὸ δὲ ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως.

7. Suarez : *De virtut. in gen.*, disp. III, sect. 6, nº 6 (éd. Vivès, t. IV, p. 490).

8. Toutefois, en disant que le milieu de la justice est un milieu absolu, on n'entend pas par là qu'elle soit intermédiaire entre deux vices opposés — Suarez a même, sur ce point, réfuté Buridan qui avait adopté cette interprétation ; — on prétend seulement qu'un acte est conforme à la vertu de justice, grâce à une proportion rigoureuse, invariable, absolue, égale pour tous.

continet omnes[1]. » — Sans doute, mais prend-on garde que le mot *justice* peut être employé dans des acceptions différentes, d'autant plus faciles à confondre que les sens en sont plus voisins ? Il se dit proprement d'une vertu particulière, et on l'emploie encore en parlant de toute vertu qui concerne nos rapports avec le prochain, parce qu'il faut toujours y considérer une certaine égalité, une proportion[2].

Saint Thomas et Suarez font, après Aristote, une autre remarque plus importante et qui est capable, semble-t-il, de faire tomber bien des préjugés et de dissiper bien des malentendus. Eu égard au bien et au parfait, la vertu est un sommet[3], dit Aristote ; et les Scolastiques répètent à l'envi qu'elle est *dispositio perfecti ad optimum*.

Voilà qui devrait satisfaire tous ceux qui se déclarent blessés par ces mots : *virtus in mediocritate*[4] *consistens*. Eh quoi ! dit-on, n'est-ce pas ainsi qu'on prétend niveler les sommets de l'idéal et « vivoter dans la région moyenne », pour parler comme Montaigne ? — Cette objection ne saurait résister à un examen plus attentif de la question. « Toute vertu doit suivre la direction qui

1. ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν. Ce vers cité par Aristote (*Eth.*, liv. V, c. 3, 1129., b, 30) est de Théognis (Hiller : *Anthologia lyrica*, v. 147).

2. C'est que la vertu « a sa limite en deçà et au delà de laquelle elle cesse d'exister... Cet à-propos, ces proportions bien prises, cette eurythmie intégrale, c'est de l'intelligence qu'elle les tient : elle a sa loi et comme sa forme dans la raison. » (Cl. Piat, *Aristote*, Paris, 1903, p. 302).

3. ἀκρότης. (liv. II, c. 6, 1107. a, 7). Cf. *Eth. Nic.*, liv. VII, c. 1, 1145. a, 19, sur la vertu héroïque (ἡρωικὴ καὶ θεία) et l'application qu'en fait Suarez, *De Incarn.*, q. VII, art. 2. — Voir aussi Ollé-Laprune : *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris, 1881, p. 45.

4. *Mediocritas*, en ce sens, appartient à la latinité classique : cf. Cicéron, *Brut.*, 40, 149 : « cum omnis virtus sit mediocritas » ; — *de Off.*, I, 25, 89 : « mediocritatem illam tenebit quæ est inter nimium et parum » ; *id.*, I, 39, 140.

la conduit à sa fin, elle doit donc éviter toute déviation, n'aller ni à droite ni à gauche ; à droite, c'est, par exemple, la témérité ; à gauche, c'est la lâcheté ; entre les deux, au milieu, c'est la vertu de courage. Donc, en ce sens, *in medio virtus*, car tout écart éloigne du but. Mais, tant qu'on marchera en suivant la ligne droite, la ligne du vrai courage, si haut qu'on puisse monter, on suit toujours la direction qui rapproche de plus en plus de la perfection idéale, on fait, par le bon chemin, l'ascension de ce sommet qui s'appelle la vertu. L'excès n'est donc pas à craindre puisqu'on ne dévie ni à droite ni à gauche [1]. »

En somme, la théorie du milieu de la vertu, conforme au bon sens et à la nature humaine, devait s'accorder aisément avec les enseignements du christianisme. L' « ascétisme péripatéticien », qui repose sur la théorie du juste milieu, se rapproche, a-t-on dit, de la morale chrétienne [2]. Quoi d'étonnant, si celle-ci dépasse la nature sans la rejeter et la perfectionne sans l'anéantir ?

Pour n'en citer qu'un exemple, rappelons ce qu'Aristote conseille à ceux qui se sentent entraînés vers un extrême ; on croirait presque entendre la maxime de quelque maître de la vie spirituelle : « Il faut examiner ce à quoi nous sommes portés ; car nous avons des inclinations naturelles différentes. Ceci se reconnaîtra au plaisir et à la peine que nous éprouvons. Il faut nous détourner dans le sens contraire, car c'est en nous éloignant beaucoup du vice que nous atteindrons le milieu. Ainsi font ceux qui redressent un bois tortu. Mais, dans tous les cas, il faut nous mettre en garde contre l'agrément et le plaisir, attendu que nous n'en jugeons pas impartialement [3]. »

1. G. Sortais : *Manuel de Philosophie*, Paris, 1908, p. 510.
2. L. Roure : *Doctrines et problèmes*, Paris, 1900, p. 257. — Cf. Ollé-Laprune, p. 311.
3. *Eth. Nic.*, liv. II, c. 9, 1109. b.

Il y a donc, sur ce point, entre la morale aristotélicienne et le christianisme, plus d'un rapprochement à faire. Quiconque s'appliquerait à cette étude constaterait même qu'en rehaussant l'idéal et en apportant aux hommes une immortelle espérance, la foi a élevé les conceptions de la raison, sans les défigurer. A contempler cette heureuse transformation de la doctrine péripatéticienne, on verrait que, sous l'action vivifiante de l'Évangile,

En gothiques arceaux, le temple grec montait.

Voilà de quoi justifier en partie ce paradoxe de Sir H. S. Maine[3], qui, dans son exagération évidente, contient bien quelque vérité : « Excepté les forces aveugles de la nature, rien ne se meut dans cet univers qui ne soit grec par son origine. »

3. Cf. Gomperz : t. I, p. 1.

Sommaire des chapitres du livre II.

1. — La vertu morale s'acquiert par la répétition des actes correspondants.
2. — Ces actes seront conformes aux prescriptions de la raison. On ne peut les définir rigoureusement, mais ils doivent éviter l'excès et le défaut.
3. — La vertu est, à différents égards, liée aux plaisirs et aux peines.
4. — Conditions d'une action vertueuse : elles ne sont pas celles d'une œuvre d'art. La vertu n'est ni une émotion, ni une faculté, mais une habitude.
5. — C'est l'habitude de choisir le juste milieu.
6. — Définition de la vertu. Toute action ou toute émotion n'admet pas un juste milieu.
7. — Application de la théorie générale à quelques cas particuliers.
8. — L'excès et le défaut s'opposent l'un à l'autre, comme aussi au juste milieu.
9. — Le milieu n'est pas facile à atteindre. Ce n'est point affaire de raisonnement, mais de perception immédiate.

Éthique à Nicomaque. — II.

1. — La vertu [1] étant double, intellectuelle [2] et mo- **1103.a,14.**
rale, la vertu intellectuelle doit son origine et ses progrès surtout à l'enseignement ; aussi demande-t-elle de l'expérience et du temps. La vertu morale provient de l'habitude, et son nom (ἠθική) lui est venu, légèrement modifié, de « habitude » (ἔθος) [3]. — De ce fait, il ressort que nous n'avons, par nature, aucune des vertus morales [4]. Aucune loi naturelle, en effet, n'est altérée par l'habitude. Ainsi la pierre qui, par nature, est attirée en bas ne saurait être accoutumée à s'élever, pas même si, dans ce but [5], on la lançait en l'air dix mille fois ; ainsi le feu [ne saurait être accoutumé] à descendre et aucun

1. Ainsi que le remarquent d'ordinaire les commentateurs, le sens de ἀρετή est plus étendu que celui de « vertu » ; ce mot désigne toute sorte d'excellence. Voir, par exemple, Grote, *Aristotle*, 2nd edition, London, 1880, p. 521.

2. διανοητική. Cf. *Eth. Nic.*, liv. I, c. 13, 1103. a, 5, 6.; *id.*, liv. VI, c. 2, 1139. a, 1. Sur cette expression de « vertu intellectuelle », cf. Ueberweg : *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*, Berlin, 1903, p. 265 ; on peut aussi consulter Ollé-Laprune, p. 46 et suiv. — Les Scolastiques l'ont adoptée (Cf. saint Thomas : *S. th.*, 1^a 2^{ae}, q. 57, 58).

3. Cf. Platon, *Lois*, l. VII, 792. E : πᾶν ἦθος διὰ ἔθος.

4. Stewart (*Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, 1892, t. I, p. 190) distingue deux acceptions du mot φύσις ; l'une plus large : lois de la nature ; l'autre plus restreinte : lois biologiques. C'est la plus générale qu'il faut adopter ici.

5. ἐθίζω (cf. ἔθος) signifie : accoutumer, habituer ; ici, s'efforcer de faire prendre une habitude.

[être] soumis à une loi naturelle ne peut être habitué à [en suivre] une autre. Ce n'est donc ni par nature [1] ni contre nature que naissent les vertus, mais la nature [nous donne l'aptitude] à les recevoir [en nous], et l'habitude achève [de nous y disposer].

En outre, pour les différentes capacités naturelles que nous possédons, nous acquérons d'abord les facultés [2] et ensuite nous déployons les activités. Evidemment il en va ainsi des sens [3]. (Ce n'est pas, en effet, en voyant souvent, ou en entendant souvent que nous avons acquis les sens [de la vue et de l'ouïe], mais au contraire [c'est parce que] nous les possédions [que] nous en avons fait usage, et ce n'est pas [parce que] nous nous en servions [que] nous les avons acquis).

Mais nous acquérons les vertus en [les] pratiquant d'abord, comme [c'est le cas] pour les autres arts ; car c'est en exécutant ce que doivent faire ceux qui ont appris [un art], que nous apprenons [cet art] ; ainsi, en construisant, on devient architecte [4], et en jouant de la

1. Ce point est essentiel, car, si la vertu est naturelle, l'Ethique n'est plus une science pratique, une τέχνη (Cf. Moore, *Introduction to Aristotle's Ethics*, London, 1871) ; comparer *Eth. Nic.*, liv. VI, c. 4, 1140. a, 15. Muret (*Commentarii*, Ingolstadt, 1602) observe que si la vertu était naturelle à l'homme, il n'y aurait pas lieu de l'enseigner, et Virgile n'aurait pas pu écrire :

Disce puer *virtutem* ex me verumque laborem (*En.*, XII, 435)

ni cet autre vers non moins connu :

Discite justitiam moniti et non temnere divos (*En.*, VI, 620).

2. δυνάμεις. Aristote n'a pas toujours nettement distingué δύναμις et ἕξις. Sur l'acception particulière de chacun de ces mots, voir Greenwood, p. 57.

3. αἴσθησις signifie sensation, et aussi organe des sens, chez Platon et chez Aristote.

4. Comparaisons familières à Aristote : cf., par exemple, *Phys.*, liv. II, c. 4 : « l'homme construit parce qu'il est constructeur » ; c. 5 « le constructeur est cause de la maison, et accidentellement le joueur de flûte. » (Hamelin : *Physique*, livre II, Paris, 1907, p. 13 et 18).

harpe, [on devient] harpiste[1]. Semblablement aussi, en faisant des actes de justice, nous devenons justes, [en faisant] des actes de tempérance, [nous devenons] tempérants, [en faisant] des actes de courage, [nous devenons] courageux. La preuve en est aussi dans les cités, car c'est en formant les mœurs des citoyens que les législateurs[2] les rendent vertueux; telle est l'intention de tout législateur[3]; ceux qui ne le font pas bien manquent [leur fin] et c'est en cela [que consiste] la différence entre un bon gouvernement et un mauvais. **1103. b.**

De plus, les causes et les moyens qui produisent la vertu ou la détruisent, sont les mêmes; il en est ainsi de [tout] art. C'est, en effet, en jouant de la harpe que l'on devient bon ou mauvais harpiste; [le cas est] analogue pour les architectes et tous les autres. Car c'est en bâtissant bien que l'on devient bon architecte et [en bâtissant] mal [que l'on devient] mauvais [architecte]. En effet, s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait aucun besoin de maître[4], mais tous naîtraient bons ou mauvais [dans leurs métiers]. Les vertus sont dans le même cas; car c'est par le commerce avec les autres hommes[5] que

1. Le mot κιθαριστής qui revient plusieurs fois dans l'*Ethique* (v. g. liv. I, c. 6, 1098. a, 9, liv. II, c. 1, 1103. b, 9, etc.) paraît avoir signifié non seulement le joueur de harpe, mais celui qui enseignait aux enfants la musique et les éléments des lettres (voir J. van Leeuwen : *Aristophanis Equites*, Leyde, 1900, p. 39).

2. L'exemple des législateurs revient fréquemment chez Aristote (v. g. *Eth. Nic.*, liv. VIII, c. 1, 1155. a, 23; c. 11, 1160. a, 13, etc.).

3. Comparer saint Thomas : *S. th.*, 1ª 2ªᵉ, q. 92, a. 1; Suarez : *De Legibus*, liv. I, c. 13 : « *Utrum effectus a lege intentus sit facere subditos bonos.* »

4. Cf. *supra*, p. 2.

5. « En agissant dans les relations avec les autres hommes », ἐν τοῖς συναλλάγμασι : συνάλλαγμα est pris ici dans un sens large et signifie tous les rapports des hommes entre eux (Comparer *Eth. Nic,*, liv. V, c. 5, 1131. a, 1, 2, etc.). Barthélemy Saint-Hilaire traduit : « C'est par notre conduite dans les transactions de tout ordre qui interviennent entre les hommes... »

nous devenons les uns justes, les autres injustes ; c'est en agissant dans les périls et en nous habituant à la crainte ou au courage, [que nous devenons] les uns courageux, les autres lâches. Il en va de même encore pour les désirs et pour les penchants naturels. Les uns, en effet, deviennent tempérants [1] et doux, les autres licencieux et violents, en se conduisant, dans ces [circonstances [2]], les uns d'une manière, les autres d'une autre. En un mot, les états [moraux] résultent d'activités [qui leur sont] semblables. Aussi devons-nous donner un caractère à nos activités, car c'est de leur différence que dépendent les états [moraux]. Donc ce n'est pas une affaire de peu de conséquence que de prendre dès l'enfance telle ou telle habitude, mais c'est une chose grave ou plutôt de toute importance [3].

(II) **2.** — La présente étude n'est pas [purement] spéculative comme les autres [4] (car l'objet de notre recherche n'est pas de savoir ce qu'est la vertu, mais de devenir vertueux, puisque [sans cela] cette [étude] ne servirait à rien).

Il est donc nécessaire d'examiner, à propos de nos actions, comment il faut les faire, car ce sont elles, avons-nous dit, qui déterminent [5] le caractère des états

1. σώφρονες. Pour la distinction entre σώφρων et ἐγκρατής, voir *Eth. Nic.*, liv. VII, c. 3, 1146. a, 11, — c. 11, 1151. b, 33, etc. C'est ainsi que saint Thomas distingue « temperatus » et « continens » (*S. th.*, 3ª, q. 7, art. 2) : « Temperatus in hoc differt a continente quod temperatus non habet pravas concupiscentias. »

2. C'est-à-dire dans les désirs et les penchants naturels (ὀργαί).

3. On se rappelle le mot de Virgile (*Georg.*, II, 272) rappelé sous forme de précepte par Quintilien (liv. I, c. 3, 13) : « habendum in « animo semper illud Vergilianum : *Adeo in teneris consuescere* « *multum est.* »

4. C'est que, ici, l'action est la fin, et la connaissance n'est qu'un moyen. Cf. *Eth. Nic.*, liv. I, c. 1, 1095. a, 5, 6 : τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις, ἀλλὰ πρᾶξις.

5. εἰσιν κύριαι, elles sont décisives, exercent une action déterminante.

[moraux qui en résultent]. Que nous devions agir conformément à la droite raison [1], [c'est un principe] communément [admis]; supposons-le. Nous en parlerons dans la suite, ainsi que de la nature de la droite raison [2] et de ses relations avec les autres vertus. Mais il faut admettre au début que tout raisonnement sur des sujets pratiques **1104. a.**
doit être [comme] une esquisse [3] et non pas [rigoureusement] exact. Au commencement [4] nous avons posé [ce principe] que l'espèce de raisonnement réclamé [par un sujet] doit être telle que ce sujet [le comporte]. Or, dans les questions de pratique et d'opportunité, il n'y a pas de [règle] invariable, de même que pour l'hygiène [5]. Mais cela étant [vrai] du raisonnement en général, il est plus [vrai] encore que l'exactitude est impossible dans les cas particuliers [6]. Ils ne sont soumis, en effet, à aucune règle d'art [7] ni à aucun précepte, mais ceux qui agissent doivent toujours eux-mêmes examiner les circonstances, tout comme dans la médecine ou l'art du pilote.

1. κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Grant (cf. aussi Stewart, t. I, p. 173) prend λόγος dans le sens de mesure, proportion ; il faudrait alors traduire : dans la mesure voulue, comme il faut. On comprend ordinairement : la droite raison. Cf. Greenwood, p. 167. — Susemihl traduit aussi : « der gesunde Verstand » (*Eth. Eud.*, p. XIII).

2. ῥηθήσεται δ' ὕστερον... τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος. Voir *Eth. Nic.*, liv. VI, c. 1, 1138. b, 20 suiv. (Sur ce chapitre, voir l'*Introduction*, p. X).

3. τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς. « ἀκριβὴς signifie *exact, précis,* qui est *déterminé à la rigueur,* qui est *clair et distinct* (*Top.*, II, 4, 111 a, 8). Le contraire de l'ἀκριβὲς est ce qui est vague, flottant, mou (*Met.*, K, 7, 1064. a, 4); ce qui n'est qu'ébauché ou esquissé τύπῳ (*Top.*, I, 1, 101 a, 21). » (Rodier : *Aristote. Traité de l'âme,* Paris, 1900, t. II, p. 2). Comparer *Eth. Nic.*, liv. VIII, c. 9, 1159. a, 3 : il n'est pas facile de déterminer la limite au delà de laquelle l'amitié devient impossible : ἀκριβὴς... οὐκ ἔστιν ὁρισμός.

4. Cf. *Eth. Nic.*, liv. I, c. 1, 1094. b, 12, 13.

5. τὰ ὑγιεινά littéralement : ce qui est bon pour la santé; cf. Platon (*Rép.*, l. IV, 444. C) τὰ ὑγιεινὰ ὑγίειαν ἐμποιεῖ.

6. Cf. *Eth. Nic.*, liv. IX, c. 2, 1165. a, 12-14.

7. τέχνη.

Cependant, bien que telle soit [la nature du] présent raisonnement [1], il faut essayer d'en tirer parti [2]. Le premier [point] à observer, c'est que, dans [des matières comme] celles [qui nous occupent], le défaut [3] et l'excès sont naturellement nuisibles. Nous voyons la même chose à propos de la force et de la santé [4] (car il faut, pour [juger de] ce que nous ne voyons pas, nous servir de témoignages visibles). L'excès et le manque de gymnastique font perdre la force ; semblablement, un excès et une privation de boisson et de nourriture font perdre la santé, tandis qu'une juste mesure la produit, l'accroît et l'entretient. [Il en va] encore ainsi de la tempérance, et du courage, et des autres vertus. Celui qui évite tout, qui craint tout et n'affronte rien, devient lâche, et celui qui n'a peur absolument de rien, mais qui va au-devant de tous [les dangers, devient] téméraire [5].

Pareillement, celui qui s'adonne à tous les plaisirs sans s'abstenir d'aucun, [devient] licencieux, mais celui qui les évite tous, comme les rustres [6], [devient] un

1. C'est-à-dire moral, donc pas rigoureusement logique.

2. Il ne semble pas qu'il faille suivre Barthélemy Saint-Hilaire qui traduit : « essayer d'être utile ».

3. ὑπ' ἐνδείας : ἔνδεια, opposé à ὑπερβολή, revient plus bas au chap. 8, 1109. a, 4 ; mais, le plus souvent, c'est ἔλλειψις qu'Aristote emploie. Les deux mots se trouvent déjà dans Platon, opposés à ὑπερβολή. On en trouvera des exemples dans le *Lexicon Platonicum* d'Ast.

4. Dans le texte grec, la parenthèse précède ce membre de phrase. Mais Muret, corrigeant la leçon traditionnelle, établissait, même en grec, l'ordre qu'exige ici la traduction française. Il s'appuie, dit-il, sur l'autorité d'anciens manuscrits et suit Argyropylus.

5. Cf. *Rhét.*, liv. II, c. 14, 1390. b, le contraste entre les jeunes gens et les vieillards ; les hommes dans la force de l'âge représentent le juste milieu (Cope-Sandys : *The Rhetoric of Aristotle*, Cambridge, 1877, t. II, p. 159). — Au liv. III de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote donne les Celtes comme exemple de témérité : εἰ μηδὲν φοβοῖτο μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτούς (c. 10, 1115. b, 27).

6. ἀγροῖκοι : ἀγροῖκος se retrouve au liv. II, c. 7, 1108. a, 26 et aussi au liv. VII, c. 10, 1151. b, 13 ; mais, dans ce dernier passage,

insensible [1]. Car la tempérance et le courage sont détruits par l'excès et le défaut, mais sauvegardés par le [juste] milieu [2].

D'ailleurs, non seulement les causes et les agents de production, d'accroissement et de destruction [des états moraux] sont les mêmes, mais la sphère de leur activité sera la même. Et, en effet, dans d'autres cas plus clairs il en est ainsi, par exemple, pour la force : car on devient [fort] en prenant beaucoup de nourriture et en entreprenant beaucoup de travaux, et l'[homme] fort est le plus capable de faire ces [actions] [3]. Tel est le cas des vertus. Car [c'est] en nous abstenant des plaisirs [sensuels que] nous devenons tempérants, et, [quand nous le sommes] devenus, nous sommes plus capables de nous abstenir de ces [plaisirs]. Ainsi [en est-il] encore du courage. Car
en nous habituant à mépriser les dangers et à les affron- **1104. b.**
ter, nous devenons courageux, et, [quand nous le sommes] devenus, nous sommes plus capables d'affronter les dangers.

Le plaisir ou la peine qui suivent, doivent être regar- **(III)**
dés comme un indice [4] des états [moraux]. Car celui qui

il est accentué différemment (ἄγροικος). On ne voit pas de raison cependant d'appliquer la distinction de sens que d'anciens grammairiens ont signalée ; Bailly la rappelle dans son *Dictionnaire ;* Liddell et Scott, dans leur *Greek-English Lexicon,* la négligent : ἀγροῖκος serait employé au sens propre, et ἄγροικος au figuré.

1. Cf. saint Thomas, *S. th.*, 2a 2ae, q. 142, art. 1.

2. Peters se plaignait de n'avoir point de terme en anglais pour rendre μεσότης. Nous traduisons en français par le même mot « milieu » μέσον et μεσότης. Les traducteurs latins, pour le premier, ont employé *medium,* pour le second, *medietas* ou *mediocritas. Mediocritas,* on le sait, appartient au latin classique ; *medietas* est un néologisme de Cicéron (*de Univ.*, 7, 23).

3. C'est-à-dire de manger et de travailler. Aristote emploie le même exemple, dans la *Physique* (liv. II, c. 3), pour distinguer les causes efficientes et finales. Cf. Hamelin, p. 10 : « Les exercices pénibles sont cause du bon état du corps, et celui-ci est cause des exercices pénibles. »

4. σημεῖον, que Welldon rend bien par « test ».

s'abstient des plaisirs sensuels et qui, en cela même, trouve du plaisir, [est] tempérant[1] ; mais celui qui éprouve de la peine [est] licencieux. Celui qui affronte les dangers avec plaisir, ou du moins sans peine, [est] courageux ; mais celui qui s'en afflige, [est] lâche. En effet, la vertu morale est liée[2] aux plaisirs et aux peines. C'est à cause du plaisir que nous faisons des [actions] basses, et à cause de la peine que nous nous abstenons des belles[3] [actions][4].

Aussi faut-il avoir reçu une certaine direction dès l'enfance, comme le dit Platon[5], de sorte qu'on éprouve le plaisir et la peine lorsqu'il le faut. Car telle est la bonne éducation. En outre, si les vertus sont liées aux actions et aux émotions, et [si] chaque émotion et chaque action est suivie de plaisir et de peine, c'est encore [une raison] pour que la vertu soit liée aux plaisirs et aux peines. — Une autre preuve, ce sont les châtiments [infligés] par leur moyen[6] ; car [les châtiments] sont des

1. Ainsi traduisons-nous σώφρων, avec Barthélemy Saint-Hilaire. Sur ce mot, cf. *supra*, p. 4.

2. περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας, concernant les plaisirs et les peines.

3. τῶν καλῶν. καλός doit être rendu par « beau », si l'on veut garder à la morale péripatéticienne son caractère esthétique. Cf. Zeller : *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 7e éd., 1905, p. 185 : « Die Eudämonie besteht in der Schönheit. » Comparer *Eth. Nic.*, liv. III, c. 10, 1115. b, 13 ... τοῦ καλοῦ ἕνεκα · τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς ; et liv. IV, c. 4, 1122. b, 7.

4. Lactance en donne la raison (*Div. Inst.*, præf. lib. I) « Quia virtutibus amaritudo permixta est, vitia vero voluptate condita sunt. » (Migne, *Pat. lat.*, t. VI).

5. Cf. *Lois*, liv. II. 653, A. Λέγω τοίνυν τῶν παίδων παιδικὴν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην καὶ ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῇ καὶ κακία παραγίγνεται πρῶτον...

6. Au livre X (c. 1, 1171. a, 20, 21), Aristote dit qu'on se sert des récompenses et des corrections comme d'une sorte de gouvernail pour diriger les enfants : παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ. Dans la *Politique*, il recommande même l'usage des châtiments corporels : [ἀτιμίαις] κολάζειν καὶ πληγαῖς (liv. VII, xv, (17), 7). Cf. Platon, *Protag.*, 325. D. — Diogène Laërce rapporte (liv. V, c. 18)

sortes de remèdes [1], et les remèdes sont naturellement le contraire [des maladies auxquelles on les oppose]. — De plus, comme nous l'avons dit précédemment, tout état de l'âme est, de sa nature, relatif aux choses qui naturellement le rendent pire et meilleur, et [il] les concerne. Mais les plaisirs et les peines sont causes des [états] vicieux, si on poursuit et si on évite [les plaisirs et les peines] qu'il ne faut pas, ou [si on le fait] quand il ne faut pas [le faire], ou de la manière qu'il ne faut pas, ou de quelque autre façon qui normalement détermine de semblables [défauts]. Aussi définit-on les vertus comme des états d'apathie et de repos [2]; mais on a tort de parler ainsi absolument et sans ajouter [les conditions, à savoir] la bonne et la mauvaise manière, le temps et tout le reste. Nous admettons donc que la vertu produit les meilleures dispositions à l'égard des plaisirs et des peines, et [que] le vice [fait] le contraire.

Mais voici encore qui nous rendra évidentes les mêmes [vérités]. Il y a trois choses qui [excitent] les désirs et trois [qui excitent] la répulsion : le beau [3], l'utile, l'agréable, et les contraires, le honteux, le nuisible, le pénible.

qu'Aristote affirmait la nécessité de trois choses pour l'*éducation* : les qualités naturelles, l'enseignement, l'exercice : τριῶν ἔφη δεῖν παιδεία, φύσεως, μαθήσεως, ἀσκήσεως.

1. Cette doctrine a été longuement exposée par Platon dans le *Gorgias*.

2. C'était en particulier la doctrine des Cyniques, et aussi d'autres philosophes, de Démocrite par exemple, qui, d'après Stobée, plaçait le souverain bien dans l'*ataraxie* : ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ (*Stob. Ecl.*, II, 76. Cf. Ritter et Preller, p. 169).

3. τὸ καλόν. Cf. *supra*, p. 8. La καλοκἀγαθία, dont il est question deux fois dans *Eth. Nic.*, liv. IV, c. 7, 1124. a, 4, et liv. X, c. 10, 1179. b, 10, semble signifier, dans Aristote, une vertu éminente. Dans Eudème, au contraire (v. g. *Eth. Eud.*, liv. VIII, 1248. b, 11, 1249. a, 2, 16) ce mot désigne l' « habitus » (ἕξις) qui rend l'homme capable de connaître la fin suprême. Ce serait, en quelque sorte, un « *amor intellectualis Dei.* » (Cf. Stewart, t. I, p. 339, et Grant au liv. IV, c. III de l'*Ethique*).

En tout cela, l'homme de bien [prend] le droit [chemin][1], l'homme vicieux [fait] fausse [route], surtout en ce qui concerne le plaisir. Car le plaisir est commun [à l'homme et] aux animaux, et il accompagne tout ce qui peut être
1105. a. objet de désir. En effet, le beau et l'utile semblent agréables. — En outre, [le plaisir] est nourri en nous tous dès l'enfance ; c'est pourquoi il est difficile de faire abstraction de cette émotion qui est profondément empreinte dans notre vie. Nous faisons même, les uns plus, les autres moins, du plaisir et de la peine la règle de nos actions. Aussi est-il nécessaire que toute notre [présente] étude ait pour objet le plaisir et la peine ; car [il n'est] pas sans importance pour nos actions d'éprouver bien ou mal le plaisir et la peine. En outre, [il est] plus difficile de combattre le plaisir que la colère, comme dit Héraclite[2], et c'est le plus difficile qui est toujours la sphère de l'art et de la vertu ; aussi le succès y [est-il] de plus grand prix. C'est encore pour cela que toute l'étude de la vertu et de la politique est liée [à celle] des plaisirs et des peines[3], car celui qui en fait un bon usage sera [homme] de bien ; mais celui qui [en use] mal [sera] vicieux.

3. — La vertu est liée aux plaisirs et aux peines ; les causes qui la produisent sont aussi les moyens qui la font croître, ou périr si elles [prennent un caractère] différent, et ces causes qui l'ont produite constituent la
(IV) sphère même de son activité ; c'est entendu. Mais on pourrait demander en quel sens nous disons que l'on devient nécessairement juste en faisant des actes de jus-

1. *κατορθωτικός* opposé à *ἁμαρτητικός*.
2. Cf. *Polit.*, liv. V, c. 11, 1315. a, 30 ; καθάπερ καὶ Ἡράκλειτος εἶπε χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι.
3. Comparer saint Thomas : *S. th.*, 1a 2ae, q. 59, art. 4, et q. 60, art. 2 ; 2a 2ae, q. 58, art. 9.

tice, et tempérant [en faisant] des actes de tempérance[1] ; car si l'on fait des actes de justice et de tempérance, on est déjà juste et tempérant, comme si [l'on professe] la grammaire et la musique, [on est] grammairien et musicien. Ou bien n'en va-t-il pas autrement des arts ? Car il arrive de faire un [travail] de grammaire par hasard et à l'instigation d'un autre. Alors seulement on sera grammairien si l'on fait un [travail] de grammaire et [si on le fait] en grammairien[2], c'est-à-dire d'après la [science de la] grammaire que l'on possède. Il y a une autre différence entre les arts et les vertus. Les productions des arts ont leur excellence en elles-mêmes ; il suffit donc qu'elles aient un certain caractère [de bonté intrinsèque]. Mais les [actes] produits conformément aux vertus, même s'ils ont un certain caractère [de bonté, peuvent] ne pas être faits avec justice ou tempérance, mais [il faut que] l'agent les produise dans de certaines dispositions, d'abord en connaissance de cause, puis en les choisissant [librement] et pour eux-mêmes ; troisièmement qu'il les fasse [dans un état moral] immuable et permanent. Cela n'entre pas en ligne de compte quand il s'agit des autres arts, excepté la connaissance elle- **1105. b.**
même ; mais, pour les vertus, la [simple] connaissance est de peu ou de point d'importance[3], tandis que les

1. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 24, art. 10 : « Causa virtutis acquisitæ est actus humanus, etc. » Voir *supra*, p. 3. Il faut aussi se souvenir de la restriction apportée par Aristote au liv. I, c. 6, 1098. a, 18 : μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ ; si une hirondelle ne fait pas le printemps, ni un jour heureux, le bonheur, un acte ne fera pas une vertu à lui tout seul.

2. Comparer *Phys.*, liv. II, c. 5 : « Le constructeur est cause de la maison et *accidentellement* le joueur de flûte. » (Hamelin, p. 18).

3. Ceci est contre Socrate et Platon qui confondaient science et vertu. Ainsi, pour Socrate, le courage n'était autre que la science du courage : ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν (*Eth. Nic.*, liv. III, c. 11, 1116. b, 4, 5). Cf. Cl. Piat : *Platon*, Paris, 1906, p. 255. Voir encore une réfutation de Socrate, *Eth. Nic.*, liv. VII, c. 3, 1145. b, 25 sq.

autres conditions sont non pas de peu [de valeur] mais de toute conséquence ; à savoir celles qui résultent de la pratique fréquente [d'actes] de justice et de tempérance. Donc les actes sont dits justes et tempérants quand ils sont tels qu'un [homme] juste ou tempérant les ferait. Mais le juste et le tempérant sont, non ceux qui font ces actes, mais ceux qui [les] font comme les [hommes] justes et tempérants [1]. On a donc raison de dire qu'en faisant des [actes] de justice, on devient juste et qu'en [faisant des actes] de tempérance, [on devient] tempérant. A moins de faire ainsi, on ne saurait devenir vertueux [2]. Mais le grand nombre [3] n'agit pas de la sorte et, se réfugiant dans la théorie, on pense philosopher et ainsi acquérir l'amour de la vertu. Tels les malades qui écoutent attentivement les médecins, mais n'accomplissent aucune des ordonnances. De même que ceux-ci ne trouveront aucun bien pour leur corps en se traitant de la sorte, de même ceux qui philosophent [4] ainsi [n'en trouveront] pas pour leur âme.

(V) **4.** — Qu'est-ce que la vertu ? [5] Il faut maintenant examiner [cette question]. Puisque [tout] ce qui est dans

1. L'homme juste ou tempérant est ici une sorte de personnification de la justice et de la tempérance. Ainsi au liv. X, c. 5, 1176. a, 17, 18 : ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος. Cf. liv. IV, c. 14, 1128. a, 31, 32 : ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ.

2. Car il ne s'agit pas ici de pure théorie, mais il faut unir l'action à la spéculation (cf. *supra,* chap. 2).

3. Aristote oppose parfois ainsi les sages au vulgaire. Il l'a déjà fait par exemple au liv. I (c. 2, 1095. a, 21), οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς.

4. En traduisant ainsi, comme l'observe Moore, on dit plus et moins que le grec οὕτω φιλοσοφοῦντες.

5. On s'est parfois demandé pourquoi Aristote définit la vertu seulement après avoir exposé comment on l'acquiert. Peut-être, répond Stewart (t. I, p. 187), parce que celui qui a acquis la vertu est seul à même de comprendre la présente discussion.

l'âme [se divise en] trois [catégories], émotions, facultés, états [moraux] [1], la vertu doit rentrer dans l'une d'elles. Par émotions, j'entends le désir, la colère, la crainte, le courage, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, l'émulation, la pitié, en un mot tout ce qu'accompagne le plaisir ou la peine. C'est par les facultés que nous sommes capables d'éprouver ces émotions, par exemple les facultés qui nous permettent de nous fâcher, de nous affliger ou d'avoir pitié. C'est d'après les états [moraux] que nous nous comportons bien ou mal par rapport aux émotions ; par exemple, pour la colère, si elle est [trop] violente ou [trop] faible, nous nous comportons mal ; si elle est modérée, [nous nous comportons] bien, et ainsi du reste. [Le nom d'] émotions n'est donc [applicable] ni aux vertus ni aux vices, car on ne nous appelle pas bons ou mauvais d'après nos émotions [2], mais bien d'après nos vertus et nos vices, et nous n'encourons pas les louanges ou les blâmes à cause de nos émotions ; (car on ne loue pas quelqu'un d'avoir peur ou d'être en colère ; on ne le blâme pas non plus absolument de se fâcher [3], mais bien [de se fâcher] d'une certaine façon). Mais nous **1106. a.**
sommes loués ou blâmés selon nos vertus et nos vices. De plus, nous nous fâchons et nous avons peur sans propos délibéré [4] ; or les vertus consistent dans un propos délibéré ou [du moins] elles ne [peuvent exister] sans ce propos. En outre, on dit que nous sommes mus d'après nos émotions ; pour les vertus et les vices, [on ne dit] pas

1. Dans la langue scolastique, ces trois catégories s'appelleront : *passiones, potentiæ, habitus* ; ἕξις est un état, une disposition morale, plutôt qu'une habitude ; πάθος est un sentiment, une émotion, phénomène psychologique isolé, et la faculté que nous avons de l'éprouver est une δύναμις.

2. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 1a 2ae, q. 24, art. 1 et 3.

3. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 123, art. 10.

4. ἀπροαιρέτως. Sur la προαίρεσις, voir surtout le liv. III, c. 4 (1111. b, 4, à 1112. a, 17).

que nous sommes mus [par eux], mais que nous sommes disposés d'une certaine manière. Aussi [les vertus] ne sont-elles pas des facultés, car on ne nous appelle pas bons ou méchants, on ne nous loue ni ne nous blâme pour notre faculté d'être ému en général. De plus, les facultés nous sont données par la nature ; devenir bons ou mauvais [ne nous vient] pas de la nature. Mais, de ce point, [nous avons parlé] précédemment[1]. Si donc les vertus ne sont ni des émotions ni des facultés, reste qu'elles soient des états [moraux][2].

(VI) 5. — La nature de la vertu a été exposée quant au genre. Mais il ne suffit pas de dire qu'elle est un état [moral] ; [il faut ajouter] aussi quel est [cet état][3]. Il faut donc dire que toute vertu perfectionne la condition de l'être qui la possède et [fait qu'il] accomplit bien sa fonction. Ainsi la vertu de l'œil est cause que l'œil est bon et que sa fonction [est régulière] ; de même la vertu[4] du cheval rend celui-ci excellent, propre à courir, à porter son cavalier et à soutenir [le choc de] l'ennemi. S'il en est universellement ainsi, la vertu de l'homme doit aussi être un état qui perfectionne l'homme et [fait qu'] il accomplit bien sa fonction. Comment cela, nous l'avons déjà dit, mais ce sera encore plus clair si nous considérons quelle est la nature de la vertu. En toute [chose], continue[5] ou non, on peut prendre une part plus

1. Cf. c. 1.

2. Au contraire, dans la *Grande Morale*, on lit : ἡ ἀρετὴ τῶν παθῶν... μεσότης (liv. I, c. 8, 1186. a, 32. — Cf. *id.*, c. 9, 1186. b, 33, etc.). C'est la conséquence d'un emploi de πάθος qui n'est pas conforme à l'usage d'Aristote (cf. Susemihl : *Magn. Mor.*, p. xi, note 6).

3. ποία τις. Après avoir parlé du genre, Aristote recherche la différence spécifique.

4. Barthélemy Saint-Hilaire croyait devoir s'excuser de traduire ainsi τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή et τοῦ ἵππου ἀρετή. Comparer Cicéron (*De Leg.*, I, 16, 45) : « *equi virtus* (in quo abutimur nomine)... »

5. Cf. *Mét.* [K, c. 12, 1069. a, 5].

grande, plus petite ou égale, et cela ou bien absolument ou bien relativement à nous. Ce qui est égal [est] un certain milieu entre l'excès et le défaut. J'appelle milieu absolu [1] celui qui s'écarte également des deux [extrêmes] : il est un et le même pour tous [2] ; [quant au milieu] relatif à nous, [c'est] celui qui n'est ni trop ni trop peu ; celui-là [n'est pas] unique, ni le même pour tous. Par exemple, si dix est beaucoup et [si] deux est peu, on prend six comme milieu absolu ; en effet, il s'écarte également des deux extrémités [3]. C'est un milieu selon la proportion arithmétique. Mais le milieu relatif à nous ne doit pas être pris de cette manière. Car si, pour quelqu'un, manger [la valeur de] dix mines [4] [est] beaucoup, et [si manger celle de] deux [mines est] peu, le 1106. b.
maître de gymnase [5] ne prescrira pas [pour cela] six mines ; peut-être, en effet, est-ce trop ou trop peu pour le consommateur ; pour Milon [ce serait] peu, pour le débutant dans la gymnastique, [ce serait] beaucoup. De même pour la course et la lutte. Ainsi donc tout homme avisé [6] fuit l'excès et le défaut, cherche le milieu et le choisit, non le milieu absolu mais [le milieu] relatif à nous. Ainsi toute science [7] atteint pleinement son but, en considérant le milieu et en dirigeant vers lui les actions. (Voilà pourquoi on a l'habitude de dire des

1. τοῦ πράγματος μέσον opposé au μέσον πρὸς ἡμᾶς. C'est le *medium rei* et le *medium rationis*. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 1a 2ae, q. 64, art. 2 ; 2a 2ae, q. 61, art. 2.

2. Cf. *Introd.*, p. xv.

3. ἴσῳ γὰρ ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται : il dépasse [deux] et il est dépassé [par dix] également.

4. Cf. *Introd.*, p. xvi.

5. ὁ ἀλείπτης : primitivement celui qui frotte d'huile les athlètes ; puis, celui qui les exerce à la lutte, le maître de gymnase.

6. ἐπιστήμων, non pas proprement ici *savant* (Cf. *De l'Ame*, liv. II, 417. a, 23 ; liv. III, 429. b, 6. — Rodier, t. I, p. 96, 176), mais : habile dans un art, dans une science pratique.

7. Science pratique. Sur ἐπιστήμη, dans cette acception, voir par exemple Greenwood, p. 152.

chefs-d'œuvre qu'on ne saurait y [rien] retrancher ni [rien] ajouter [1], puisque l'excès et le défaut détruisent l'excellence de l'œuvre, tandis que le [juste] milieu en est la condition [2]). Les bons artistes, comme nous [le] disons, travaillent le regard fixé sur le [juste] milieu. Mais la vertu qui est, comme la nature, plus exacte et plus excellente que tout art, doit viser au milieu. Je parle de la vertu morale, car elle concerne les émotions et les actions qui comportent excès, défaut et [juste] milieu. Ainsi la crainte, le courage, le désir, la colère, la pitié et, en général, le plaisir et la peine, admettent le plus et le moins [3], blâmables l'un et l'autre ; [lorsque ces émotions se produisent] quand il faut, en des occasions [légitimes], envers l'objet [voulu], pour [un bon] motif et de la manière [qui convient], c'est le milieu et la perfection, caractéristique de la vertu. De même pour les actions, il y a excès, défaut et [juste] milieu. La vertu se rapporte aux actions et aux émotions, dans lesquelles l'excès est une faute, le défaut est digne de blâme, mais le [juste] milieu obtient la louange et le succès qui, tous deux, appartiennent à la vertu. C'est donc en un certain milieu que consiste la vertu, puisqu'elle vise le milieu. De plus, il y a plusieurs façons de se tromper [4] (car le mal est indéfini, pour employer la figure des Pythagoriciens, mais le bien est fini), tan-

1. C'est en ce sens, par exemple, que Pline le Jeune écrivait à son ami Suétone pour l'engager à publier un ouvrage, sans le retoucher plus longtemps : « Perfectum opus absolutumque est, nec « jam splendescit lima, sed atteritur. » (*Lettres*, liv. V, 11).

2. Dans son commentaire, Silv. Maurus donne, à ce propos, l'exemple suivant : « Sutoria præcipit calceum mediocrem ac pedi « proportionatum, prohibet ac vitat calceum pede majorem aut « minorem. »

3. C'est-à-dire *plus* qu'il ne faut et *moins* qu'il ne convient.

4. Cf. *Eth. Nic.*, liv. X, c. 5, 1176. a, 21 : πολλαὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται.

dis qu'il n'y a qu'une manière de bien faire [1]. Aussi [2] l'un est-il facile, l'autre difficile ; il est facile de manquer le but [3], difficile de l'atteindre. Voilà encore pourquoi l'excès et le défaut sont [caractéristiques] du vice, tandis que le [juste] milieu est [le propre] de la vertu.

Car le bien est simple, le mal est multiple [4].

6. — La vertu est donc un état [moral] délibéré [5] qui consiste en un certain milieu par rapport à nous, **1107. a.** [milieu] déterminé [6] par la raison et tel [7] qu'un homme prudent [8] le déterminerait. [Elle est] un milieu entre

1. C'est que, comme le dit saint Thomas (*Comment. in Arist. Eth.* lib. II, lect. VII), « bonum contingit ex una et integra causa, malum « autem ex singulis defectibus. »

2. La phrase suivante répondrait à l'objection de M. Rabier (*Discours de la méthode*, Paris, 9[e] éd., *Etudes critiques*, p. 207). « On demandera à Aristote comment il est possible de déterminer dans tous les cas, le juste milieu... » La chose est difficile, il est vrai, et, par conséquent, la perfection est rare ; ce n'est souvent qu'une perfection approchée. Cf. c. 9, 1109. b, 18 sq.

3. Cette métaphore d'un but qu'il faut atteindre en visant juste revient souvent sous des formes diverses. Voir, par exemple, *Eth. Nic.*, liv. I, c. 1, 1094. a, 23 : καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες ; *id.*, liv. VI, c. 1, 1138. b, 22 : ἔστιν τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν. Bien que Grant applique cette dernière phrase au joueur de lyre, il paraît bien plus naturel de la comprendre, comme Stewart, d'un archer qui vise un but.

4. Pentamètre d'un auteur inconnu.

5. Cf. liv. II, c. 3, 1105. a, 31, 32, et c. 4, 1106. a, 3, 4.

6. En lisant ὡρισμένῃ. D'autres éditions, celle de Grant par exemple, portent ὡρισμένη, qui doit être joint à ἀρετή.

7. ὡς qui est la leçon commune. Bywater préfère ᾧ, comme Aspasius.

8. Cet homme prudent représente ici, dit Grant, la raison absolue, manifestée dans la conscience individuelle. (Cf. *supra*, p. 12). — Il est question plus au long de la φρόνησις dans le liv. VI ; au c. 1, on lit : ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει (1138. b, 20) et κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (1138. b, 25). (Sur l'authenticité contestée de ce passage, cf. *Introduction*, p. x). Le ὀρθὸς λόγος comprend à la fois la σοφία (spéculative) et la φρόνησις (pratique : practical wisdom, praktische Einsicht).

Comment la φρόνησις détermine-t-elle le milieu ? Cf. Greenwood,

deux vices, l'un péchant par excès, l'autre par défaut. En outre, [ces vices] n'atteignent pas la mesure voulue ou bien ils la dépassent dans les émotions et les actions. Mais la vertu trouve le milieu et elle s'y tient. Aussi, si on considère son essence et sa conception théorique[1], la vertu est un milieu ; [si on la regarde] du point de vue de l'excellence et du bien [suprême], elle est un sommet.

Mais toute action ou toute émotion n'admet pas un [juste] milieu[2]. Il en est, en effet, dont le nom implique tout de suite [l'idée du] mal, telles que la malignité, l'impudence, l'envie, [parmi les émotions], et, parmi les actions, l'adultère, le vol, l'homicide. Car toutes ces choses et [autres] semblables sont blâmées comme étant [intrinsèquement] mauvaises, et non pas [seulement] leurs excès ou leurs défauts. En les accomplissant, il n'est jamais possible de bien faire, mais toujours on commet une faute. Le bien ou le mal, dans les actions comme l'adultère, ne vient pas de ce qu'[on les commet] avec la personne qu'il faut, quand il faut et comme il faut, mais, d'une manière générale, c'est une faute de faire quoi que ce soit de semblable. De même [ce serait une erreur de] croire que dans l'injustice, la lâcheté et la licence, il y a milieu, excès et défaut ; car il y aurait un milieu d'un excès et d'un défaut, un excès d'un excès et

p. 58. — Voir aussi un passage de Stobée (*Flor.*, 3, 54) cité par V. Rose, I, 57, 25 (p. 67).

Nous avons traduit ici, comme on le fait d'ordinaire, λόγος par raison : ὁ ὀρθὸς λόγος : der gesunde Verstand (Susemihl : *Eth. Eud.*, p. XIII). Grote traduit cette phrase : « by reason and by the judgment of the prudent man ». — Grant et, après lui, Stewart proposent de rendre λόγος par mesure, proportion (proper ratio, proportion, standard).

1. Κατὰ ..τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα.

2. Oubliant cette importante restriction que pose ici Aristote, on lui a fait parfois une objection qu'il avait prévue et écartée, quand on allègue par exemple contre sa théorie qu'il ne saurait y avoir de juste milieu dans ce qui est intrinsèquement mauvais.

un défaut d'un défaut. De même qu'il n'y a pas dans la tempérance et le courage d'excès ou de défaut parce que le milieu est, dans un certain sens, un sommet[1] ; ainsi, dans ces cas, il n'y a ni milieu, ni excès, ni défaut, mais, dès que [ces actes] sont posés, il y a faute. Car, d'une manière générale, il n'y a pas de milieu dans l'excès et le défaut, ni, dans le milieu, d'excès et de défaut.

7[2]. — Il ne suffit pas d'affirmer cela en bloc ; il faut (VII)
aussi l'appliquer aux [cas] particuliers. En effet, dans les raisonnements qui concernent les actions, les généralités sont d'une application plus étendue[3] ; les [applications] particulières, plus vraies ; car les actions regardent les [cas] particuliers, et il faut [que nos théories] soient en harmonie avec eux. Prenons-les donc dans le catalogue[4].

Relativement à la crainte et à l'audace, le courage
[est] le milieu ; parmi ceux qui exagèrent, [l'homme] qui **1107. b.**
[est par trop] dépourvu de crainte n'a pas de nom, (beaucoup [de vices] n'ont pas de nom), tandis que celui qui exagère [dans le sens de] l'audace [est] téméraire, mais celui qui exagère [dans le sens de] la crainte et qui manque d'audace, est lâche. A l'égard des plaisirs et des

1. διὰ τὸ μέσον εἶναί πως ἄκρον. Cf. *supra*, 1107. a, 7 : ἡ ἀρετή, κατὰ... τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης. C'est la « dispositio perfecti ad optimum » des Scolastiques. (Voir saint Thomas : *S. th.*, 1^{a} 2^{ae}, q. 110, art. 3 ; — Suarez, *De Virtut. in gen. : disp.* III, s. 6, n° 1, éd. Vivès, t. IV, p. 489).

2. Sur l'authenticité contestée de tout ce chapitre, voir l'*Introduction*.

3. En lisant κοινότεροι comme Bywater, Welldon, etc., et la majorité des manuscrits (comparer plus haut, au c. 2, 1103. b, 32 : κοινόν) ; Bekker, Susemihl, Apelt, etc., préfèrent κενώτεροι qu'il faudrait traduire : les généralités sont moins fécondes. — Grant compare cette variante à une autre que l'on rencontre au livre III, c. 11, 1116. b, 7 : πολλὰ κενά (ou καινά).

4. Il y avait sans doute un catalogue classique des vertus (διαγραφή), en usage au Lycée.

peines, — non pas pour tous [cependant] et moins pour les peines [que pour les plaisirs] — le [juste] milieu est la tempérance ; l'excès, la licence. [De gens qui soient] en défaut à l'égard des plaisirs, il n'y en a jamais[1] ; aussi n'ont-ils pas de nom. Mais appelons-les insensibles[2]. En matière de richesses à donner et à acquérir, le [juste] milieu [est] la libéralité[3], l'excès et le défaut [sont] la prodigalité et la lésinerie. Dans ces [deux vices], les excès et les défauts sont [tout] opposés, car le prodigue exagère lorsqu'il dépense et est en défaut lorsqu'il reçoit, tandis que le ladre exagère dans les recettes et est en défaut pour les dépenses.

Maintenant, nous donnons seulement une ébauche[4] et un sommaire ; cela nous suffit. Plus tard, nous déterminerons ces [états moraux] plus exactement. A l'égard des richesses, il y a encore d'autres dispositions : un [juste] milieu, la magnificence ; (car l'[homme] magnifique diffère de l'[homme] libéral[5] : l'un [dispose] de beaucoup, l'autre de peu) ; l'excès, [c'est] le mauvais goût et la vulgarité[6] ; le défaut, la mesquinerie. Ces [vices] diffèrent de ceux [qui sont opposés] à la libéralité ; comment, nous le dirons plus tard. Quant [aux dispositions] qui regardent l'honneur et le déshonneur, le [juste] milieu [est] la magnanimité[7] ; on appelle l'excès une

1. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 150, art. 1.

2. C'est le vice condamné par saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 142 et q. 153.

3. Cf. *Rhet.*, liv. II, c. 14.

4. τύπῳ, cf. *supra*, p. 5.

5. μεγαλοπρεπής et ἐλευθέριος (Cf. *Eth. Nic.*, liv. IV, c. 4, 1122. a, 17 sq.).

6. Au liv. IV, c. 4, Aristote montre comment il faut savoir faire de grandes dépenses avec goût, tact et mesure ; v. g. 1122. b, 2 : *αἱ... τοῦ μεγαλοπρεποῦς δαπάναι μεγάλαι καὶ πρέπουσαι*. Le μεγαλοπρεπής est une sorte d'artiste, « a connoisseur in art », comme traduit Welldon.

7. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 129 et suiv.

sorte de vanité [1] ; le défaut [est] la pusillanimité. De même que la libéralité diffère, avons-nous dit, de la magnificence, parce que son objet est petit ; ainsi y a-t-il, en regard de la magnanimité qui concerne les grands honneurs, une [disposition morale] qui concerne les [honneurs] moindres. On peut, en effet, désirer l'honneur comme il faut et aussi plus et moins qu'il ne faut ; celui qui exagère dans ces désirs est [appelé] ambitieux ; celui qui est en défaut, insensible à l'honneur [2] ; celui [qui garde le] milieu [est] sans nom. Sans nom aussi [sont] les dispositions [correspondantes], excepté celle de l'ambitieux, [qui est] l'ambition. Aussi les extrêmes se disputent-ils [3] le terrain intermédiaire, et nous appelons celui [qui garde le] milieu tantôt ambitieux, tantôt insensible aux honneurs ; et parfois nous louons l'ambitieux, **1108. a.**
parfois [celui qui est] insensible aux honneurs [4]. La raison pour laquelle nous agissons ainsi sera exposée dans la suite ; mais maintenant parlons des autres vertus, d'après le plan [que nous avons] tracé.

Par rapport à la colère, il y a aussi excès, défaut et [juste] milieu. Ils sont quasi sans nom, [mais comme] on appelle doux celui [qui garde le] milieu, nous nommerons ce milieu, douceur [5]. Quant aux extrêmes, que celui qui excède soit [appelé] violent [6], et son vice, violence ; celui qui reste en défaut, impassible et ce défaut, impassibilité [7]. Il y a encore trois autres milieux qui présentent entre eux une certaine ressemblance et qui diffèrent pourtant

1. χαυνότης. L'adjectif χαῦνος signifie : sans consistance, vide, creux, gonflé.
2. ἀφιλότιμος. Cf. *Eth. Nic.*, liv. IV, c. 10, 1125. b, 9-20.
3. ἐπιδικάζονται, figure énergique. Il s'agit d'une réclamation en justice, d'une sorte de procès devant l'opinion.
4. Cf. *Eth. Nic.*, liv. IV, c. 10, 1125. b, 11 sq.
5. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 157.
6. Cf. *Eth. Nic.*, lix. IV, c. 11, 1126. a, 13.
7. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 158, art. 8.

les uns des autres. Tous, en effet, concernent les rapports par paroles et actions, mais ils diffèrent en ce que l'un concerne la vérité dans ces choses [1] [i. e. les paroles et les actions], et les [deux] autres, l'agrément [2] : celui-ci dans l'amusement [3], celui-là dans le cours de la vie. Il faut donc parler de ces [états moraux] afin de mieux voir que le milieu en tout est louable, tandis que les extrêmes ne sont ni justes ni louables, mais répréhensibles. La plupart de ces [états] n'ont pas de nom, mais il faut essayer de leur en donner un comme aux autres, pour [plus de] clarté et [pour] qu'on suive [plus] facilement [4].

Par rapport à la vérité [5], appelons véridique l'[homme qui garde le juste] milieu, et le milieu, véracité ; la déformation [du vrai], si elle exagère, [sera] vantardise et celui qui la pratique, vantard [6] ; si elle amoindrit, [elle sera] dissimulation et [l'homme qui la pratique sera appelé] dissimulé [7]. — Par rapport à l'agrément dans l'amusement, celui [qui garde le] milieu [sera] enjoué [8] et sa disposition, l'enjouement ; l'excès [sera] la bouffonnerie et celui qui le pratique, un bouffon ; mais celui qui est en défaut [sera] une sorte de rustre [9] et son état [moral], la rusticité. — Par rapport à l'agrément dans le

1. Cf. *S. th.*, 2a 2ae, q. 109.
2. Cf. *id.*, 2a 2ae, q. 160, art. 2.
3. Cf. *id.*, 2a 2ae, q. 168, art. 2.
4. Sur la langue philosophique d'Aristote, ses néologismes et ses acceptions nouvelles de termes déjà connus, voir Greenwood, p. 148.
5. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 109.
6. Cf. *id.*, q. 112. — Voir Théophraste, *Caract.*, c. VI (XXIII) : περὶ ἀλαζονείας (éd. Tauchnitz, Leipzig, 1899).
7. Cf. *id.*, q. 113 et q. 110. — Théophraste, c. I, περὶ εἰρωνείας.
8. εὐτράπελος. Les εὐτράπελοι sont définis au liv. IV, c. 14, 1128. a, 9, 10 : οἱ ἐμμελῶς παίζοντες. Ce terme revient souvent, à propos de l'amitié, au livre VIII : cf. 1156. a, 13 ; 1157. a, 6 ; 1158. a, 31. Comparer saint Thomas : *S. th.*, 1a 2ae, q. 60, art. 5 ; 2a 2ae, q. 72, art. 2 ; q. 160, art. 2 ; q. 168, art. 2.
9. ἀγροῖκος, voir *supra*, p. 6. Cf. Théophraste, c. X (IV) : περὶ ἀγροικίας. Comparer saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 168, art. 4.

reste de la vie, celui qui est agréable comme il le faut est aimable et le [juste] milieu, l'amabilité ; mais celui qui exagère, s'il n'a pas de but, [est] obséquieux, s'[il le fait] dans son intérêt, [il est] flatteur [1]. Quant à celui qui reste en défaut et qui, en toutes choses, est désagréable, c'est un [homme] difficile et maussade.

Il y a aussi des milieux dans les émotions et dans les [expressions] des émotions ; car la pudeur n'est pas une vertu [2] et pourtant on loue l'[homme] pudique. C'est que, dans ces [expressions d'émotions], on dit que quelqu'un [garde le juste] milieu, qu'un autre le dépasse, (qu'un autre ne l'atteint pas. Et celui qui exagère) [3] [c'est], par exemple, le timoré qui a honte de tout ; celui qui reste en défaut ou qui [n'a honte] absolument de rien, [c'est] un impudent ; celui qui [garde le juste] milieu [est] réservé. La juste indignation [4] est le milieu entre l'envie **1108. b.**
et la malignité. [Toutes ces dispositions] ont trait à la peine et au plaisir que nous éprouvons à propos de ce qui arrive au prochain. En effet, celui qui s'indigne justement s'afflige de la prospérité imméritée ; l'envieux va plus loin et s'afflige de toute [prospérité du prochain], (et celui qui s'indigne justement s'afflige de l'infortune imméritée) [5], tandis que le malveillant, bien loin de s'en

1. Au liv. VIII, c. 10, 1159. a, 15, le κόλαξ est défini un ami inférieur ou qui affecte de l'être. Théophraste a un chapitre (II) περὶ κολακείας.

2. Au contraire saint Augustin (*Civ. Dei*, liv. I, c. 18) dit : « Cum pudicitia virtus sit animi... » Voir la conciliation dans saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 151, art. 4.

3. Addition de Rassow, suivi par Susemihl, Apelt.

4. Argyropylus traduisait : *indignatio*. Peters : *righteous indignation* ; Welldon comprend de même. — Sur l'opinion de saint Thomas à propos de la *nemesis*, voir *S. th.*, 2a 2ae, q. 36. — Comparer le *De Officiis* de Cicéron qui tolère la vengeance : « Justitiæ primum munus est ut ne cui quis noceat *nisi lacessitus injuria* » (I, 7, 20) ; mais qui ajoute : « nihil... laudabilius, nihil magno et præclaro viro dignius placabilitate atque clementia » (I, 25, 88).

5. Addition de Sauppe, acceptée par Susemihl et Apelt.

affliger, va jusqu'à s'en réjouir. Mais, pour tout cela, l'occasion viendra [d'en parler] ailleurs. Pour la justice, comme on n'emploie pas [ce mot dans un sens] absolu [1], nous distinguerons ensuite et nous dirons de chaque [acception] comment elle est un milieu, et semblablement à propos des vertus intellectuelles [2].

(VIII) **8.** — Il y a donc trois dispositions [possibles] : deux mauvaises, l'une par excès, l'autre par défaut, et une [qui est la] vertu, le [juste] milieu. Elles sont toutes, en quelque façon, opposées les unes aux autres [3]. Les extrêmes, en effet, s'opposent au milieu et [ils s'opposent] l'un à l'autre ; et le milieu [s'oppose] aux extrêmes. De même que l'égal, [comparé] au plus petit, [est] plus grand et, [comparé] au plus grand, plus petit, ainsi les états moyens excèdent [si on les compare] aux états insuffisants, et ils restent en défaut [comparés] aux excès, dans les émotions et les actions. En effet, l'[homme] courageux, auprès du lâche, paraît téméraire, et, auprès du téméraire, lâche. Semblablement aussi l'[homme] tempérant, auprès de l'insensible, [semble] licencieux, et, auprès du licencieux, insensible ; l'[homme] libéral, auprès de l'avare, [paraît] prodigue, et, auprès du prodigue, avare [4]. Aussi les extrêmes se repoussent le milieu de l'un à l'autre [5] et le lâche appelle le courageux, témé-

1. Sur la justice, on peut voir le livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, qui lui est consacré tout entier.

2. Ici elles sont appelées λογικαί au lieu de διανοητικαί. — Grant supprime toute cette proposition.

3. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 1a 2ae, q. 68, art. 1, ad 2um ; 2a 2ae, q. 10, art. 5 ; q. 29, art. 4, ad 3um ; q. 92, art. 1.

4. Cf. Suétone (*Néron*, c. 30) : « Divitiarum et pecuniæ fructum non alium putabat quam profusionem, *sordidos ac deparcos esse quibus impensarum ratio constaret, prælautos vereque magnificos qui abuterentur ac perderent.* »

5. De là vient la difficulté pratique de déterminer le point de perfection ; voir *infra*, c. 9, p. 26.

raire, et le téméraire [l'appelle] lâche, et ainsi du reste. Mais ces oppositions réciproques étant données, la plus grande est celle qui existe entre les extrêmes, non [celle qui sépare les extrêmes] du milieu. Les extrêmes, en effet, sont plus éloignés l'un de l'autre que du milieu, comme le grand [est plus loin] du petit, et le petit, du grand, que l'un et l'autre de l'égal. En outre, certains extrêmes présentent quelque similitude avec le milieu ; ainsi la témérité [ressemble] au courage, et la prodigalité, à la libéralité. Mais, entre les extrêmes, [il y a] la plus grande dissimilitude. Or on définit les contraires ceux qui sont le plus éloignés l'un de l'autre ; donc les choses plus éloignées seront aussi plus contraires.

Eu égard au milieu, tantôt c'est le défaut, tantôt l'ex- 1109. a.
cès qui est le plus contraire[1]. Ainsi, pour le courage, ce n'est pas la témérité, qui est l'excès, mais la lâcheté qui est le défaut ; pour la tempérance, ce n'est pas l'insensibilité, qui est le défaut, mais la licence qui est l'excès. Il en est ainsi pour deux raisons : l'une [est] dans la chose elle-même, car, puisque l'un des deux extrêmes est plus près du milieu et plus semblable [à lui], ce n'est pas celui-là mais son contraire que nous opposons le plus [au milieu] ; par exemple, puisque la témérité paraît plus semblable au courage et plus voisine [de lui], et la lâcheté moins semblable, c'est celle-ci que nous opposons le plus [au courage.] Car ce qui s'écarte davantage du milieu paraît lui être plus contraire. Voilà donc la raison qui est dans la chose elle-même. L'autre vient de nous. En effet, les choses pour lesquelles nous avons naturellement plus de penchant, sont manifestement plus contraires au [juste] milieu. Ainsi nous sommes naturellement plus enclins aux plaisirs ; par conséquent, nous sommes plus facilement portés à la licence

1. Cf. saint Thomas : *S. th.*, 2a 2ae, q. 21, art. 3 et q. 53.

qu'à la retenue [1]. Voilà donc pourquoi nous appelons plus contraires [au juste milieu] les choses où nous sommes entraînés plus loin [2] : aussi la licence qui est un excès, est-elle plus opposée à la tempérance.

(IX) 9. — Que la vertu morale soit un [juste] milieu ; comment [elle l'est] ; qu'[elle soit] le milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; enfin qu'elle soit telle parce qu'elle vise au milieu dans les émotions et les actions, [tout cela] a été dit suffisamment. Voilà pourquoi c'est une affaire [difficile [3]] que d'être vertueux, car prendre en toute chose le [juste] milieu, c'est une affaire [difficile][4]. Par exemple, [prendre] le centre d'un cercle, [ce n'est] pas [le fait] de tout le monde, mais de [l'homme] instruit. Ainsi, tout le monde peut se fâcher et [cela] facilement ; de même [n'importe qui peut] donner de l'argent et dépenser. Mais [savoir faire ces actions] envers la personne [qu'il faut,] dans la mesure [convenable], quand [il faut], à propos et de la manière [voulue], [cela n'appartient] pas à tout le monde, et [ce n'est] pas facile. Aussi le bien est rare, louable et beau. C'est pourquoi celui qui vise au milieu doit d'abord s'éloigner du [vice] le plus contraire [au juste milieu], selon l'avis de Calypso :

De cette fumée et de ce flot, écartez votre navire... [5]

1. ἢ πρὸς κοσμιότητα. Susemihl, après Spengel, mettait ces mots entre crochets. Le fait est qu'on attendrait bien plutôt ἀναισθησίαν, comme l'observe Stewart.

2. πρὸς ἃ ἡ ἐπίδοσις μᾶλλον γίνεται. Grant remarque que le sens du mot ἐπίδοσις n'est pas précisément : *inclination,* mais bien *le résultat de l'inclination* (advance, progression, development).

Comparer *Grande Morale,* liv. I, c. 9, 1186. b, 28 : ἡ οὖν ἐπίδοσις γίνεται μᾶλλον πρὸς ἃ πεφύκαμεν, où πρὸς ἃ πεφύκαμεν signifie l'inclination, ἐπίδοσις le résultat.

Argyropylus traduisait bien : *quæ in nobis augentur magis.*

3. ἔργον a souvent, chez les auteurs attiques, le sens de travail pénible, d'affaire laborieuse.

4. Cf. *supra,* p. 24.

5. Homère, *Od.,* XII, 219, 220. Ce sont les paroles d'Ulysse, exhortant ses compagnons, d'après les conseils qu'il a reçus, non de Calypso, mais de Circé.

En effet, des deux extrêmes, l'un est plus vicieux, l'autre moins. Donc, puisqu'il est difficile d'atteindre exactement le milieu, en ramant faute de voiles [1], comme on dit, il faut choisir le moindre mal. Ce sera surtout de la manière que nous disons. Il faut examiner ce à quoi **1109. b.** nous sommes portés ; car nous avons des inclinations naturelles différentes. Ceci se reconnaîtra au plaisir et à la peine que nous éprouvons [2]. Il faut nous détourner dans le sens contraire, car c'est en nous éloignant beaucoup du vice que nous atteindrons le milieu. Ainsi font ceux qui redressent un bois tortu [3]. Mais, dans tous les cas, il faut surtout se mettre en garde contre l'agrément et le plaisir, attendu que nous n'en jugeons pas impartialement [4]. Donc, ce que les anciens du peuple éprouvaient pour Hélène [5], nous devons l'éprouver nous aussi à

1. κατὰ τὸν δεύτερον πλοῦν. Allusion à un proverbe, comme Aristote en fait souvent (v. g., au liv. VIII, c. 2, 1155. a, 34 ; *id.*, c. 4, 1156. b, 27, etc.). On n'est pas d'accord sur le sens précis de cette expression. Celui qui paraît de beaucoup le plus probable est : à la rame, faute de voiles. Cette explication, donnée par Grant, est appuyée sur un texte d'Eustathe (p. 661) : ὁ τῶν κωπηλατούντων πλοῦς δεύτερος λέγεται πλοῦς, ὡς πρώτου ὄντος τοῦ πλέειν πρὸς ἄνεμον, — Stewart cite deux vers de Ménandre (Cf. Stobée, *Flor.*, vol. II, p. 349, éd. Meineke) qui confirment cette interprétation :

ὁ δεύτερος πλοῦς ἐστὶ δήπου λεγόμενος
ἂν ἀποτύχῃ τις οὐρίου κώπαισι πλεῖν.

2. Comparer *supra*, p. 7 et liv. X, c. 3, 1173. b, 28 et suiv.

3. Cf. Platon, *Protag.*, 325. D.

4. οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν. Littéralement δεκάζω signifie : corrompre à prix d'argent. (Comparer δεκάς et *decuria*). *Decurio* a parfois ce sens en latin : cf. Cicéron, *pro Sest.*, 15, 34 : « cum vicatim homines conscriberentur, *decuriarentur* » ; *id.*, *Phil.*, VII, 6, 18 : « non rursus improbos *decuriabit*... », etc.

5. Cf. Homère, *Il.*, III, 156-160. « Certes il est juste que les Troiens et les Akhaiens aux belles knémides subissent tant de maux, et depuis si longtemps, pour une telle femme, car elle ressemble aux déesses immortelles par sa beauté. Mais, malgré cela, qu'elle s'en retourne sur ses nefs, et qu'elle ne nous laisse point, à nous et à nos enfants, un souvenir misérable. » (Trad. Leconte de Lisle).

l'égard du plaisir, et en toutes choses nous souvenir de leur parole ; car, si nous faisons abstraction [1] du plaisir, nous commettrons moins de fautes. En résumé, si nous agissons ainsi, nous serons le plus à même d'atteindre le milieu.

Cela est difficile peut-être, et surtout dans les cas particuliers [2]. En effet, il n'est pas facile de déterminer comment, et contre qui, et à propos de quoi, et durant combien de temps, il convient d'être en colère ; car tantôt nous louons ceux qui ne se fâchent pas [3] et nous les appelons doux, tantôt nous qualifions de virils ceux qui se fâchent. Mais on ne blâme pas celui qui s'écarte un peu du bien [idéal], en trop ou en trop peu [4], mais celui [qui s'en écarte] beaucoup ; car [le vice de] celui-là est manifeste. Jusqu'où et dans quelle mesure doit-on le blâmer, il n'est pas facile de le déterminer en théorie, ni de rien [déterminer ainsi] dans le domaine des perceptions. De tels cas sont particuliers, et le jugement [que l'on porte sur eux] dépend de la perception [5]. Tout cela montre que l'état moyen, en toutes choses, est louable, mais qu'il faut incliner tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut. C'est ainsi, en effet, que nous atteindrons le plus facilement le [juste] milieu et la perfection.

1. ἀποπεμπόμενοι, littéralement : congédiant, répudiant.
2. Cf. *supra*, p. 5.
3. Cf. c. 7, 1107. b, 31.
4. Comparer saint Thomas, *De Virtut. in comm.*, art. 13, ad 18um.
5. ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις : Grant traduit : « the decision of them is *a matter of perception.* » Des règles générales sont souvent inapplicables aux cas particuliers. Il faut alors faire appel à l'intuition, à une perception immédiate, à une sorte de tact moral.

Comparer *Eth. Nic.*, l. III, c. 5, 1113. a, 1, où αἴσθησις exprime non une perception du sens moral, mais l'opération des sens extérieurs.

LAVAL. — IMPRIMERIE Vᵉ A. GOUPIL.